إشكالية العقل عند ابن رشد

محمد المصباحي

مَـــدْخَـــل

في البداية لا بد ان نشير الى السياق الخاص الذي نود ان نطرح ضمنه إشكالية العقل عند ابن رشد وهو «مبحث او علم العقل» تلافيا لكل لبس قد يجلبه استعمال مفهوم العقل الغني بدلالاته والقابل للدخول في صيغ واشكاليات معرفية وعملية متباينة لا تجمع بينها سوى لفظة العقل . ان مبحث العقل في الفلسفة القديمة مبحث متميز ينتمي رسمياً الى علم النفس القديم الذي كان يضم اصنافاً من المباحث من بينها نظرية المعرفة . وهو وان كان يشترك مع هذه الاخيرة في مجموعة من القضايا والاساليب النظرية ، الا انه يختلف عنها في القصد والموضوع ، اذ بينما كانت نظرية المعرفة تهتم برصد مسلسل المعرفة بمختلف مكوناته وانعكاساته ، كان مبحث العقل يروم في المقام الاول الفحص في الوضعية الانطولوجية للعقل في علاقتها بالوضعية التاريخية للانسان ، فالمهم ليس هو العقل كأداة للمعرفة ، بل كطبيعة صعبة التحديد .

ومن باب اولى ان لا ينظر «مبحث العقل» الى مفهوم العقل في علاقته بالنقل او بالتاريخ او بالايديولوجيا ، اي باعتبار العقل عقلانية او قيمة ايجابية في مقابل قيم معرفية اخرى تستعمل مصادر ما قبل عقلية او ما بعدها او مصادر غير بشرية بالمرة . ذلك ان «مبحث العقل» لم يكن نتيجة إشكال حضاري يكون رهانه مدى أحقية العقل ليكون اداة للسلطة في معركة السيادة على الثقافة او التاريخ ؛ بعبارة اخرى ، لم يكن غرضه البحث في اوجه نشاط « العقل العملي » ، عقل النفس النزوعية وعقل الاخلاق والسياسة ، بل كان نتيجة إشكال انبثق من الوضعية الشائكة « للعقل النظري » . معنى ذلك ان « مبحث العقل » كان ينظر الى العقل بما هو عقل ، اي الى العقل في ذاته اساساً لا في ممارسته او انعكاساته الثقافية او الإجتماعية

او فيما يحمله من قيم سلطوية . ولذلك كان النظر فيه نظراً صناعياً يهتم فقط بالادوات النظرية والطرائق المنهجية التي بوسعها ان تؤسس القول الفلسفي بشأنه بصرف النظر عما يؤدي اليه من انعكاسات على الواقع .

لكن ليس معنى هذا انغلاق هذا المبحث على ذاته ورفضه الدخول في أية علاقة أو حوار بين ما عداه من العلوم والمباحث النظرية والعملية والآلية ، بل على العكس من ذلك ، لم يكن يستطيع كعلم محدود ان يكفي نفسه بنفسه ، لذلك فقد كان مضطراً للانفتاح على الميادين المتاخمة والمشابهة للاستئناس بآلاتها النظرية لبناء كيانه الخاص ، لا سيما وانه كان يشكل حلقة الوصل بالمعنى التعليمي ، بين كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة، وبالمعنى الجوهري بين العالم البشري والعالم الإلهي .

وهكذا ، فاذا كان هذا المبحث ، بالنظر اليه في ذاته، علم شديد التميز والخصوصية بحيث انه يند عن الاندراج تحت اي مبحث من المباحث الشبيهة او المتاخمة فانه مع ذلك منفتح على آفاق متعددة مما يهيؤه ان يكون مدخلاً حقيقياً لفهم باقي الفكر الذي ينتمي اليه . ولا أدل على ذلك من ان العقل كموضوع ان لم يكن يهيمن على مجموعة من المجالات، فعلى الاقل له حضور قوي فيها. وبالفعل فان العقل يشكل بالنسبة للطبيعة حقيقتها الكامنة (من حيث ان الأشياء والحوادث معقولات بالقوة) ، وبالنسبة لما بعد الطبيعة (العقول المفارقة) والكائنات الرياضية مادتها العاقلة المشتركة ، وبالنسبة للنفس قوة من قواها او على الأقل يساهم في تكوين بنية عقلية بداخلها، وفي ما يخص الإنسان كانسانية يلعب العقل دور صورته النوعية ، وكذا الإنسان كفرد الذي لا يمكن ان تحقق الإنسانية وجودها الفعلي وتعقلها الملموس بدونه . وبالمثل يكون لمبحث العقل علاقة وطيدة بالعلوم التي تعنى بهذه المجالات .

من هنا جاءت أهمية هذا المبحث الفلسفية واضفى عليه نوعاً من المركزية داخل الفكر الواحد، هذه المركزية التي تعود في جزء كبير منها، في حقيقة الأمر، الى مركزية الإنسان ذاته، اذ الكلام عن العقل هو كلام عن الإنسان سواء بمعنى تأكيده او نفيه . وهذا أيضاً ما جعله في شكله العام، يلعب دوراً رئيسياً في تاريخ الفلسفة اليونانية والعربية ، سواء بسبب إثارته لعديد من المناقشات الدقيقة أو إخصابه لكثير من المشكلات وما تولد منها من مدارس واتجاهات، أو لكون هذا العلم الجهوي كان احياناً كثيرة اداة بلورة قضايا المجالات الاخرى النفسية منها والطبيعية والميتافيزيقية، فضلاً عن القضايا الأخلاقية والسياسية . اما في « شكله الخاص » الشكل « الرشدي » ، فإن الأهمية التاريخية لهذا المبحث تتجلى في كونه استطاع ان يلون عصراً فلسفياً باكمله، العصر اللاتيني والعبري، وعلى امتداد اربعة قرون من بداية القرن الثالث عشر الى مشارف القرن السابع عشر . فقد كانت الاطروحات « الرشدية » المحفزات الرئيسية لنشاط

فلسفي شامل افرز عديداً من الاتجاهات والاتجاهات المضادة التي هيأت بطريق مباشر أو غير مباشر ، لميلاد افق النهضة الأوربية .

نعود الآن الى الاشكال العقلي في صيغته العامة وصيغته « الرشدية » . لقد كان « المبحث العقلي » هو البديل الفلسفي الذي قدمه ارسطو لنظريات المثل والتذكر وجوهرية النفس الافلاطونية ، هذه النظريات التي كانت تصادر على مبدأ فصل النفس عن الجسم فصلاً جوهرياً مما نشأ عنه الاشكال النفسي. ولذلك فإن قيمة مبحث العقل وجدّته ترجع في الأساس إلى تعويضه الاشكال النفسي (الذي يؤدي الى التوتر بين النفس والجسم) بالاشكال العقلي، والذي كان وليد تقريب النفس من الجسم بجعلها صورة غير قابلة للانفصال عنه، الامر الذي انهى التوتر بينهما، لكنه في مقابل ذلك خلق بؤرة توتر جديدة بين العقل والنفس . وهكذا صار الاشكال العقلي مطروحاً كالآتي : لو سلمنا بان العقل قوة من قوى النفس ، هذه النفس التي أصبحت صورة للجسم ، فانه سيغدو قوة مخالطة للجسم مما تنتفي معه طبيعته المفارقة ودوره المعرفي المتميز عن دور الحواس ؛ لكننا لو اعتبرناه قوة مفارقة للنفس ، مراعاة لطبيعته ولوظيفته ، فسنحرم الإنسان من صورته الجوهرية ومن المعرفة العلمية .

هذا هو الاشكال العقلي في شكله العام، اما صياغته « الرشدية » فتتميز باحتلال العقل المادي مركز الثقل فيها (صفة المادي أو الهيولاني هنا لا تفيد معناها الحسي بل معناها المجازي ، اي « العقلي » ، تشبيهاً لها بالدور الذي تقوم به المادة في المجال الطبيعي ، حيث يعتبر العقل المادي الامكان او المادة العقلية والعامة لسائر العقول والمعقولات ، في مقابل العقل الفعال الذي ينتج المعقولات) . لقد نظر ابن رشد الى هذا العقل المادي نظرة انطولوجية جردته من ما يمكن ان يجعله يمت بصلة الى التاريخ بما ينطوي عليه من تعدد وجدل ونسبية ، أو ما يربطه بحيثيات التشيع المذهبي او الانتماء الملي. وهذا ما جعل ابن رشد ينتهي به تحليله لطبيعة العقل الى إعلان وحدته .

هنا يبدأ الاشكال العقلي بمعناه « الرشدي » الذي يصير إشكالية لكونه بات يجيش بجملة من الإشكالات تغطي جوانب انطولوجية وابيستيمولوجية ومعرفية، ونواحي انسانية وميتافيزيقية، وهكذا تكون البداية الفعلية للإشكالية « الرشدية » هي القول بوحدة العقل المادي .

وبالفعل يطرح القول بوحدة العقل المادي على صعيد الحقيقة الانطولوجية للعقل والإنسان معاً الصعوبة الآتية : اذا كان ابن رشد لا يستطيع فصل العقل المادي عن الإنسان لاسباب انطولوجية ومعرفية تتعلق بالإنسان ، فانه يبقى عليه مع ذلك ان يحدد ما اذا كان هذا

العقل هو الصورة الجوهرية للانسان النوعي ام للانسان الفردي . الخيار الاول سيفضي حتماً الى إبعاد العقل عن الفرد ، مما سيصير معه هذا الاخير مجردجسم، وهذا يعني ان تعريف الانسان بانه حيوان ناطق بات باطلاً ؛في حين سيجعل الاقرار بالخيار الثاني ـ وهو ربط العقل المادي بالفرد لا بالنوع ـ العقل فردياً ومن ثم مادياً، فينقطع العقل عن أن يكون عقلاً. وهكذا يضعنا هذا الاشكال امام خيار صعب : فإما ان نضحي بالعقل في سبيل الانسان او نتخلّى عن انسانية الأنسان لصالح العقل .

. اما على الصعيد الابيستيمولوجي فان القول بوحدة العقل يثير إشكالاً مماثلاً ؛ ذلك انه اذا كان الاقرار بهذا القول توجبه ضرورة تأسيس مصداقية المعرفة التي لا يمكن ان تقوم بدون مبادىء كالموضوعية والكلية والتواصل ، والتي تضمنها وحدة العقل المادي باعتباره سدى المعقولات والعقول الفردية ، فان ذلك سيقود في المقابل الى جعل الموضوعية ـ مثلاً ـ غريبة لا عن الانسان فحسب ، طالما انه لا يملك سوى مبدأ الاختلاف ، بل وغريباً أيضاً حتى عن الطبيعة والاشياء ذاتها ، لان قراءة هذه الاخيرة من قبل الذات بما هي ذات فردية ـ اي من حيث انه لا ترقى قراءتها الى مستوى القراءة العقلية التي هي وحدها الكفيلة بالكشف عن النواة العقلية ومن ثم الموضوعية للطبيعة ـ لن تكون سوى قراءة نسبية ومتعددة ومتباينة بتباين احوال الافراد وحيثياتهم ومستوياتهم المعرفية . هكذا تغدو الموضوعية لا تحيل لا الى الذات ولا الى الموضوع ، ولكن الى شيء خارج عنها معاً ، مما يضع مصداقية المعرفة موضع تساؤ ل ؛ إلا انه في المقابل ، لو تم القبول بوجود عقل خاص بكل فرد ، فان حل مشكلة توفير شروط الموضوعية والكلية والتواصل تظل عالقة ، مما يعني تهديد امكانية قيام المعرفة العلمية ونقلها ـ بذلك نجد انفسنا من جديد امام خيار صعب : اما ان نؤسس مصداقية المعرفة العلمية ، ولكن لقاء ثمن إلغاء الفرد ، او ان نكرس ذاتية الفرد فتضيع امكانية المعرفة الموضوعية . بعبارة اخرى ، ان الغاء الانا الفردي لصالح الأنا الكلي قد يؤسس الموضوعية والكلية ولكنه يقود في المقابل الى إثبات ذات بدون عقل وعقل بدون ذات ، في حين لا يمكن ان يؤدي نبذ الأنا الكلي لصالح الأنا الفردي الاّ الى اثبات أنا مركزي لا يعترف بغيره ، فيطغى الاختلاف وتستحيل امكانية التواصل .

واخيراً اذا كانت ضرورة القول بوحدةالعقل المادي على الصعيد المعرفي نابعة من الأقرار بثبات المعرفة وخلودها ، فان ذلك سينتهي الى تصور العقل المادي ممتلئا بكل المعرفة السابقة واللاحقة ، مما سيؤول بنظرية العقل الى التقهقر نحو نظرية المثل ـ التذكر بمعنى من المعاني ، فيكون الجميع يعلم معرفة الجميع وتنقطع إمكانية الاكتشاف والعلم الجديد ؛ الا انه في المقابل لو ضربنا عقيدة الوحدة بعرض الحائط وقلنا بتعدد العقول لجعلناها خاضعة للتغير

والجواز ، الامر الذي تمتنع معه إمكانية قيام اية معرفة قمينة بهذا الاسم .

اذن كيف يمكن التعامل والتفكير في طبيعة العقل ووظيفته ضمن هذه الشبكة المعقدة من العلاقات والخيارات الصعبة والتي ان لم يتم الحفاظ على نوع من التوازن فيما بينها لأدت الى ضروب من الغلو والمبالغات ؛ او بعبارة اوضح ، كيف يمكن ان يكون بوسعنا التشبث بالطبيعة الانطولوجية للعقل دون السقوط في الدعوة الى تعاليه ، وكيف يمكن إثبات محايثته للانسان من غير ان يؤدي ذلك الى مخالطته للجسم ، وما السبيل الى اثبات وحدته دون ان يعرضنا ذلك الى حرمان الافراد من امتلاكه ، واخيراً كيف يمكن الاقرار بتملك الافراد له دون الحط من قيمته الانطولوجية والمعرفية . وباختصار ما وجه علاقة العقل بالانسان كفرد وكنوع ، هل هي من النمط الجوهري او العرضي ، من الصنف التملكي او الفيضي او الاتصالي .

وهكذا يتراءى لنا كيف انتقل مركز الاشكالية « الرشدية » من مستوى كيفية تحديد علاقة النفس بالعقل الى مستوى علاقة الوحدة بالكثرة وما يترتب عنها من علاقة المخالطة بالتعالي والثبات بالتغير والخلود بالزمن . وهذا ما اضفى في الاصل على إشكاليته طابعاً انطولوجيا . بيد ان ابن رشد لم يكن يسعى فعلاً إلى المضي بعيداً في الإمعان في نزعته الانطولوجية الى الحد الذي يضحي فيه بالجانب التاريخي للعقل من حيث هو متصل بالانسان وبفعله المعرفي . وبالتالي تصير الاشكالية « الرشدية » تتراوح بين المحورين التاليين : الى اي حد يمكن الحفاظ على الطابع الانطولوجي للعقل (الوحدة وتوابعها الذاتية) دون التفريط في تجلياته التاريخية المتعددة ؛ او بالاحرى ما السبيل الى إقامة علاقة بين العقل من حيث هو عقل ، والعقل من حيث هو فعل متجلي في الانسان . ويظهر ايضاً ان لهذه الاشكالية بؤرة توتر لازمة للسابقة تكمن في الصراع بين النزعة العقلية والنزعة الانسية . فهل سينتهي الاشكال لصالح النزعة الانطولوجية العقلية ام لصالح النزعة التاريخية ـ الانسية ام ان ابن رشد سيعمل على إيجاد حل ثالث يتجاوز التقابل المباشر بين النزعتين .

اذن سيكون الهدف من هذا الكتاب اثبات خصوصية الاشكالية « الرشدية » للعقل في مجال « مبحث العقل » ، وإبراز البيئة التي نبتت فيها وترعرعت عبر الافلات من الاشكالية الارسطية والتخلص من القراءات التي مورست عليها عبر التاريخ . اي اننا نريد اظهار كيفية نشوء الاشكالية « الرشدية » وبلورتها بعواملها الدينامية والبنيوية ، وإثارة الانتباه إلى العوامل الحاسمة في تشكلها وابراز مركز ثقلها الخاص الذي اسس وعجل بنضج اطروحاتها الجريئة ، كما اننا سعينا الى الكشف عما اذا كان تجاوزه النسبي للاشكالية الارسطية قد افضى

به الى التراجع الى الافلاطونية ام اضطره الى القفز نحو الاسكندرية[1] او اكتشاف الطريق الشخصي « للرشدية » من بين مختلف الطرق التي سارت فيها إشكاليات مبحث العقل .

ولم يكن قصدنا من وراء هذا البحث قصداً سوسيولوجيا نروم منه ربط الافكار بالواقع الاجتماعي والتاريخي أساساً لاننا نعتقد ان انجاز مثل ذلك يتطلب اولاً فك رموز هذه النظرية « الرشدية » في عين المكان . كما لم يكن قصدنا تاريخيا يلزمنا بالتنقيب في حفريات الفكر السابق على جذور واسلاف الافكار والاطروحات الرشدية بل توخينا ان يكون البحث ذا طابع فلسفي يسعى لمتابعة نمو النسق الرشدي من الداخل في هذا الميدان عبر تفاعلات عناصره وارتباطاتها وآليات نموها وتأديتها الى اشكالاتها التي تترابط لتكون الاشكالية « الرشدية » العامة ، وما تستدعية من حلول تدعم البناء العام للفكر الرشدي .

وتمر قراءتنا هذه عبر الاستنطاق المباشر للنصوص في المقام الاول وخصوصاً الفصلين الرابع والخامس (المخصصين لموضوع العقل) من « تفسير كتاب النفس » ، وعلى « رسالة في سعادة النفس » و « مقالة في إتصال العقل المفارق بالانسان » ، والذي تفضل زميلنا الاستاذ الان كريفاتون على مساعدتنا على نقلها من اللاتينية إلى الفرنسية ، والذي نغتنم هذه الفرصة للتعبير له عن بالغ امتناننا لما ابداه من روح البذل . اذن التعامل المباشر كان أولاً مع النصوص ، وخصوصاً النصوص السيكولوجية المباشرة ، لكن عند افتقادها نلجأ الى نص معرفي او فيزيقي او ميتافيزيقي او منطقي ، كما نستعمل هذه النصوص المجاورة لانارة النص السيكولوجي ذاته او تدعيمه . ولذلك كان من اللازم علينا ان نخترق الحدود بين مختلف الأعمال «الرشدية» ، كما حرصنا على الأطلاع على جل الأدبيات المتصلة بهذا الشأن . بيد ان الذي كان موجهاً لنا في قراءتنا للمتن « الرشدي » وللأدبيات المكتوبة حوله هو الرغبة في قراءة ابن رشد بابن رشد ومن اجل ابن رشد ، لا من اجل فهم غيره من السابقين او اللاحقين عليه ، لاننا اعتبرناه غايتنا من هذا القول لا مجرد جسر للوصول إلى الآخرين .

هذا هو ما نسعى لمتابعته والاجابة على بعض مسائله في هذا الكتاب . ولذلك ستكون ملاحقتنا لسير هذه الاشكالية في طرقها الملتوية هو ما سيملي علينا إيقاع خطواتنا . فكان رصد المغامرة الانطولوجية لابن رشد والتي انتهت به الى اعلان وحدة العقل وابعاده عن الانسان هو موضوع الباب الاول بفصليه . غير ان هذا الابعاد لم يكن حاسماً ونهائياً ، خصوصاً وانه مهما كان الأمر فإن العقل لا يكفي ذاته بذاته في أي جانب من جوانب فعله او مرتبة من مراتب وجوده ، بل ان هويته الميتافيزيقية تفرض عليه التوجه نحو الانسان والعالم . من هنا كان

---

(1) نسبة إلى الإسكندر الأفروديسي ، المعروف بأرسطية المادية .

استثمارنا لخط الرجعة هذا في الباب الثاني الممتد عبر فصوله الثلاثة لتعقب محاولات ابن رشد لمعالجة الاشكالات المترتبة عن الباب الاول بغاية إقامة ضروب من الاتصال بين ما هو انطولوجي وما هو تاريخي . وهكذا حللنا في الفصل الثالث مفهوم الاتصال من زاوية فعل المعرفة وبنائها (وهو الجانب الايبستيمولوجي من إشكالية الاتصال) وفي الفصل الرابع اشتغلنا بتحليله من خلال مفهومي الصورة او الكمال المعرفين لماهيات الاشياء (وهو الجانب الانطولوجي) ، في حين افردنا الفصل الاخير للتطرق الى افقي الاتصال البيولوجي والميتافيزيقي بين العقل والجسم ، والعقل والعقول المفارقة ، كما عرجنا على الاتصال المعرفي ضمن منظور هذا الفصل الذي كان تطورياً .

الباب الأول

انطولوجيّة العقْل

الفصـــل الأول

طبيعَة العقـل المَـــادي - الهيولانـي -

أولاً : مقدمة

1) من النفس إلى العقل : ظهور الإشكال العقلي .

كان مشكل تعريف النفس ، او مسألة التعرف على ماهيتها ، نقطة انـطلاق ابن رشد نحو نظريته العقلية ، اذ بمنـاسبتها ظهـر الاشكال العقـلي[1] ، ولاحت اهم الاتجاهـات التي سيسير فيها خطه الفلسفي في سيكولوجيته العقلية .

ولم تكن هذه المهمة بالأمر السهل ، وذلك راجع لدقة موضوعها وتردد صدى ذلك على منهج تعريفها ، وتبدو دقة طبيعة النفس جلية ، سواء نظرنا اليها من زاوية الافق البيولوجي الواسع الذي يضم اصنافاً من النفوس تغطي كامل مجال الحياة [2] ، او نظرنا اليها من زاوية العلاقة بين وظيفة القـوى النفسية بفعلهـا وموضـوع هذا الفعـل ، او من ناحيـة العلاقـة بين وظائفها (قواها) ، او من افق علاقتها بالبدن ، على ضوء علاقة الصورة بالمادة[3] ؛ وترجـع هذه الصعوبات ، في نهاية الامر ، الى كون النفس تقع بطبيعتها على حافة الفيزيقا ، مشرفة على مجال الميتافيزيقا .

---

(1) نـلاحـظ هذا بصفة خاصة في تلخيص كتاب النفس إذ انه لم يتعرض لمسألة تعريف النفس (التي تخلص منها بسرعة) الا بهدف إثارة الاشكال العقلي أي اشكال التعارض بين « كمال» النفس ، و«مفارقة»العقل .

(2) يقول « هل حد كل نفس واحد فقط في كل متنفس ، مثل حد الحي ، فانه واحد في كل حي ، ام حـد كل نفس مختلف ، حتى يكون اختلاف حد نفس الانسان واختلاف حد نفس الفرس ، مثل حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور» « تلخيص كتاب النفس » او ما يعرف بالشرح الاوسط ، وهو غير المجمـوع من كتاب النفس الذي نشر باسم التلخيص ؛ ف 8 .

(3) ابن رشد ، ن . م (نفس المرجع) ، ف 16 .

وتنعكس هذه الصعوبات على منهج تعريفها ودراستها . فيصبح « احد الاسباب في عواصة ما يلتمس في معرفة جوهر النفس »[1] ، لأنه نتيجة لما سبق ، يصعب الاختيار المنهجي بين البرهان والتقسيم والتركيب[2] ، بين المنهج المثالي او المنهج الجدلي (التعريف بالصورة) ، والمنهج المادي او منهج الرجل الطبيعي (التعريف بالمادة) . فيزيح امكانية البرهان والتقسيم ، والمنهج المثالي والمادي معاً ، ليستقر اختياره على التركيب او المنهج التجريبي، الذي يلجأ إلى الملاحظة وإلى الصورة والمادة معاً للتعبير عن ماهية الاشياء الطبيعية[3]، لأنه يعتبر النفس موضوعاً تجريبياً وطبيعياً ، ومن ثم يمكن ان تندرج دراسته ضمن العلم الطبيعي . الا ان ابن رشد لا يحجم عن إثارة الصعوبات حتى في وجه المنهج التركيبي ذاته ، فيتساءل هل يبدأ الفحص عنها من فعلها او من موضوعها او من قواها[4] ، وهل ينبغي الابتداء بالبحث عنها ككل ومن ثم الى قواها ، او الاهتداء الى طبيعتها عن طريق الفحص عن كل قوة على حدة[5] ؟ غير انه ينتهي الى تبني خط الانتقال من دراسة الموضوع قبل الفعل ، والفعل قبل الوظيفة او القوة ، فيتم بذلك التعرف على ماهية النفس من معرفة طبيعة الموضوعات التي تتعامل معها[6] .

وهكذا تكون قد توفرت العناصر الكافية لادراج دراسة الظواهر النفسية ضمن العلم الطبيعي ، خصوصاً وكما ستعلم بعد قليل ،ان النفس صورة في مادة بالحد والوجود ، وهذا بالضبط هو موضوع العلم الطبيعي[7] ، الذي يختلف عن موضوع الرياضيات التي تدرس

---

(1) ابن رشد ، ن . م ، ف5؛ كما يقول في ذات المرجع « من اصعب الامور في الفحص عن جوهرها ، ان نجد طريقاً وقانوناً نثق به في ان يوصلنا الى معرفة جوهرها» ف 2 :

(2) حول إشكالية المنهج بصدد تعريف النفس ودراستها ، انظر الشرح الاوسط لكتاب النفس، الفقرات 9 ، 11 ، 21 بالنسبة للمنهج التركيبي ، وفقرة 10بالنسبة لمنهج البرهان ، وفقرة 12و71بالنسبة لاشكالية الحد بين الجدليين والطبيعيين.

(3) انظر ابن رشد ، تلخيص كتاب البرهان تح ، غ ، ج ، جيهامي ، ص 477 - 479 .

(4) يقول في الشرح الاوسط لكتاب النفس « ومن اين ينبغي ان نجعل الفحص عن ذلك هل نبتدىء اولاً فنفحص عن الاجزاء، ثم بعد ذلك عن افعال تلك الاجزاء ، ام ينبغي ان يكون بالعكس . . . وان كان ينبغي ان يبحث عن موضوع الفعل قبل الفعل ، او من الفعل الى موضوعه» الفقرة 10 .

(5) يقول في م . م « وان لم تكن النفس كثيرة بالذات ، بل بالاجزاء، اعني بالقوى على ما سنبين ، فهل ينبغي ان نبحث اولاً عن النفس باسرها او عن اجزائها قبل البحث عن كليتها» ف 10 .

(6) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 11، مقالة البزور والزروع ، ص 86 ظ .

(7) « فلذلك ما يظهر ها هنا في ان النظر في امر النفس ، اما في كلها او في المشار فيها - اعني التي تبين من امرها»

صوراً « مفارقة للهيولى بالحد ، اي ليس تظهر في حدودها الهيولى ، وهي في الحقيقة الهيولى »[1] ، وعن موضوع الميتافيزيقا الذي هو الصور الـ« مفارقة للهيولى بالحد والوجود »[2] .

ومن هنا جاء تميز القول الرشدي بصدد النفس بصفة عامة بولائه العميق لنظرية الصور المادية او نظرية الكمال ، وحرصه على بناء مقاله السيكولوجي على مبادىء ومفاهيم فيزيائية وبيولوجية في الأساس[3] ، ومن ثم بسيطرة الاشكال العقلي على كل مفاصيله بشكل حاد في مقابل انعدام الاشكال النفسي بين النفس والجسم لأن النفس اصبحت صورة او كمالاً للجسم الطبيعي العضوي ، اي اصبحت كمالاً له من حيث تعبر عن ماهيته . وتبعاً لذلك فقد اعتبر ان النفس والبدن امران غير متغايرين ، لأن « من يقول ان النفس استكمال البدن ، وان البدن لا يوجد غير متنفس ، فليس عنده شيئان متغايران »[4] . ولذلك لا تكون العلاقة بينهما من نمط الاجتماع او من التي تكون بالرباط او بالتركيب ، بل انها من

= انها في مادة ، هو من نظر صاحب العلم الطبيعي ، اذ كان صاحب هذا العلم هو الذي ينظر في الصور التي في المواد » الشرح الأوسط لكتاب النفس ، ف 15؛ ويقول في كتاب النفس (الشرح الكبير) « ان دراسة النفس هي دراسة امر من الأمور الطبيعية ، لأن النفس هي احد الأشياء الطبيعية » الكتاب I ، 11 ، 18.17 (ص 436) . انظر ترجمة الجزء المخصص للعقل من اللاتينية الى الفرنسية من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس العدد المزدوج 4 و 5 (1980 - 1981) . والعدد 6 ، 1982 - 1983 . هذا وان إحالتنا الى هذا المرجع تنص اولاً على المقالة III يعقبها رقم الفقرة المشروحة ثم رقم او ارقام الاسطر واحياناً تشير الى صفحات طبعة كراوفورد بين قوسين . وهذه الطريقة تسمح بالرجوع مباشرة الى الترجمة المذكورة اعلاه . بصدد مهمة الفيزيائي وطبيعة موضوعه ، انظر الشرح الأوسط ، ف 17 .

(1) ابن رشد، الشرح الاوسط ، ف 17 .

(2) نفس الإحالة السابقة .

(3) يشترط ابن رشد جملة من المفاهيم التي تغطي مجموع العلوم الطبيعية ، من اجل دراسة وتعريف النفس ، كمفاهيم : المادة والصورة والجسم (من علم السماع الطبيعي) القوة والفعل ومسلسل تكون الاشياء ، المادة الاولى والاجسام البسيطة ، الاختلاط المزاج (من حقل علم الكون والفساد) ، والاجسام المتشابهة الاجزاء ، الطبخ ، الحرارة ، الاجرام السماوية (من الآثار العلوية) ، انواع التركيبات ، الكائن الحي ، المني ، القوة المصورة (من كتاب الحيوان) ؛ ويصف ضرورة هذه المبادىء من أجل دراسة النفس : « وهذه الامور اذا تحفظ بها ، قدرنا على ان نصل الى معرفة جوهر النفس وما يلحقها على اتم الوجوه واسهلها » تلخيص كتاب النفس ص 8 انظر ص 11 .

(4) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة (سنكتفي بالإشارة اليه بما بعد الطبيعة) ، مقالة الهاء ، ص 1100 .

نوع علاقة الصورة بالمادة ، اي علاقة المداخلة الصميمية بين النفس والبدن[1] ، ولذلك فهما يشكلان في اعتقاد ابن رشد شيئاً واحداً لا امرين اثنين[2] ، لأن البدن هو النفس بالقوة ، ويصير حياً او بدناً متنفساً ، عندما تصبح كمالا له[3] ، إذ النفس « انما هي وجود الذي هو متنفس بالقوة متنفساً بالفعل »[4] . ولذلك ترتبط كل الوظائف السيكولوجية بالبدن ضرورة ، سواء كانت انفعالات او افعالاً ، حركات او معارف[5] . وهكذا يكون ابن رشد قد دفع بفكرة الوحدة بين النفس والبدن إلى مدى بعيد ، جعلها تتخذ أبعاده ووضعيته من حيث حدوثها وتفردها[6] ، ومن حيث مصيرها اذ انها تفنى باندثاره .

وهنا بالضبط يبرز الاشكال العقلي[7] ، ذلك ان توطيد الوحدة بين النَفس والبدن يفضي الى جعل وضعية العقل بالقياس الى النفس ـ باعتبارها كمالاً له ـ حرجة : فالى اي مدى يكون تعريف النفس بالكمال عاماً وشاملاً لكل قواها ـ بما فيها العقل ، ان سلمنا فرضاً انه يشكل قوة من قواها ـ ، او انه يعبر عن ماهيتها بنفس الدرجة ، بالنسبة لسائر قواها ؟ او بعبارة منطقية ، هل تعريف النفس بالكمال ، تعريف متواطىء ، فتكون لكل قوى النفس نفس

---

(1) يشبه ابن رشد علاقة النفس بالبدن بـ « نسبة الشكل من النحاس ، والبياض من السطح وذلك ان هذه كلها استكمالات للموضوع وصور له» ، ما بعد الطبيعة ، ج ، ص 1101 .

(2) « والنفس مع البدن هي شيء واحد ، كما نقول ان العنصر الأول والصورة هما شيء واحد » ، ما بعد الطبيعة ، ج ، ص 1102 .

(3) يقول في نفس المرجع (ن . م) « والسبب في غلطهم انهم يجعلون الشيء الواحد اذا كان تارة بالقوة وتارة بالفعل ، مختلفاً ومتعدداً ، وهو واحد بعينه ، لأن الذي كان بالقوة هو بعينه ، الذي صار الى الفعل ، فلم يكن هنالك معنيان متغايران» ج 1101 .

(4) ابن رشد ، ن . م ، ج ، ص 1102 .

(5)يقول بصدد ارتباط احوال النفس بالبدن، في الشرح الأوسط لكتاب النفس « وقد يظهر في أكثر اجزاء النفس انه لا يمكن ان تفعل في شيء ولا تنفعل عن شيء خلوا من البدن ، بل معه ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة ، فكذلك الحواس» ف 12 ، ويقول في ف 14 :« ويشبه ان تكون انفعالات النفس . . ليس يمكن فيها ان تكون خلواً من البدن ، مثل الغضب . . فان البدن ظاهر من امره انه ينفعل مع النفس في هذه الأحوال انفعالاً بينا ، وذلك للارتباط بين هذه النفس ، اعني النزوعية ، وبين البدن . . . . . وإذا كانت هذه الانفعالات توجد تابعة لمزاج البدن في القوة والضعف ، فمن البين انها معاني في هيولى ، وانه يجب ان تظهر في حدودها الهيولي » انظر ايضاً ، فقرة 52 53 من م . م .

(6)تهافت التهافت ، ق 2 ص 856 .

(7)حول ظهور الإشكال العقلي عند ارسطو انظر الفصل 7 من كتاب F. Nuyens. L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain, 1973.

الماهية ، ام انه تعريف مشكك يعترف لقوى النفس بماهية واحدة ولكنه يقيم فيها بينها اختلافاً في درجة ارتباطها بالجسم وتبايناً في مرتبتها وتقدمها الزمني والمنطقي ، ام انه يقال باشتراك الاسم فيكون الاختلاف بالحد والماهية بين قوى النفس ، او بالاحرى بين العقل وغيره من القوى الاخرى ؟ بل يمكن صياغة هذا الاشكال بالفاظ انطولوجية فيها شيء من الحدة : هل العقل قوة نفسية ، ام هو نفس من نوع خاص ؛ أم انه ينفرد بكيان خاص قائم بذاته ؟

يجيب ابن رشد ، بكيفيتين مختلفتين ؛ فبعد ان يزيح امكانية التعريف المتواطىء ، يترك امكانيتي التشكيك والاشتراك معاً للتعبير عن مدى صدق تعريف النفس على القوى المختلفة ؛ فهو يقال على سبيل التشكيك ، بالنسبة لمستوى القوى المرتبطة عضوياً بالبدن وباعضائه ، وهي قوى النفسين النباتية والحيوانية ، لأن لها نفس الماهية ولكنها تختلف في درجة ارتباطها بالبدن أو مفارقتها له ؛ ولكن ان اردنا ان نعمم هذا التعريف على العقل المختلف نوعياً عن باقي القوى النفسية الاخرى ؛ فانه لن يصدق عليه الا من باب الاشتراك في الاسم او على وجه الاستعارة ، ومن ثم يخرج عن ما صدق النفس [1] ، ونفس الحكم يقال بصدد اطلاق اسم النفس على العقل .

اذن ، ما الذي جعل العقل قوة مختلفة نوعياً ، تتأبى الاندراج تحت لواء ، الكمال ، او تحت راية النفس باعتبارها كمالاً للجسم ؟ بصيغة اخرى ، ما الذي يميز طبيعة العقل عن طبيعة الوظائف المعرفية والنفسية الاخرى ، وما مدى هذا التميز ؟

لقد تحول هذا التساؤ ل عن العقل ، تاريخيا ، على يد ابن رشد الى تساؤ ل عن العقل الهيولاني (المادي) [2] ؛ ولا شك ان لهذا التخصيص دلالة فلسفية عميقة ، ستنعكس على هذا النمط من العقل ذاته ، اذ سيتخذ حجماً وابعاداً شاملة تهيمن على كامل النسق السيكولوجي الرشدي .

2) طرح إشكال طبيعة العقل الهيولاني

تحتل مسألة طبيعة العقل الهيولاني قلب الفكر السيكولوجي لابن رشد ، لأن معظم شرايين مسائله وابوابه تنطلق منها لتعود اليها ولأن معالجة قضاياها وصعوباتها اقتضت استهلاك وتوظيف حشد من المفاهيم الفلسفية والمنطقية والفيزيائية والبيولوجية ، والقيام بتحليلات بالغة

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 12 .

(2) تستعمل صيغة المادي من باب تمثيل هذا العقل بوضعية المادة الاولى لا من حيث الدلالة الاصلية للفظة المادة انظر ص 52 - 60 .

الدقة والتعقيد ، الامر الذي جعل كيفية حلها واتجاه هذا الحل ، هو البيئة المناسبة التي تم فيها تولد ونضج نظرياته الجريئة الأساسية حول وحدة العقل الهيولاني والنمط الرابع من الوجود ونظرية الموضوع المزدوج ، والتي تشكل اهم المعالم فيما يمكن تسميته بالرشدية او الفكر الرشدي .

ويثير البحث في طبيعة العقل صعوبات عديدة تعود اولاً لاستعمال ابن رشد للغة الظواهر الفيزيائية لوصف وتحليل خصائص وملابسات الوجود والفعل العقلي، هذه الخصائص المشحونة بدلالات تتجاوز الطبيعة الى ما ورائها، على الرغم من انتماء العقل الى الإنسان ؛ وتعود ثانياً لكونه يحاول تشخيص هذه الطبيعة عبر حواره مع خصوم من مشارب فكرية متنوعة وعبر الإحالة الى فلسفات متباينة ومتعارضة ، مما يجعلنا في موقف صعب ازاء التعرف على حقيقة موقفه الفلسفي العميق، ثم تعود أخيراً الى خصوصية العقل الهيولاني ذاته، هذه الخصوصية التي ترفض التصنيف ضمن المقولات والالفاظ المتداولة لتحديد وتعريف الظواهر الفيزيائية والميتافيزيقية .

لقد وجد ابن رشد نفسه مدفوعاً للمساهمة في هذا النقاش من اجل تحديد طبيعة العقل والمسألتين المترتبتين عنها - مسألة وحدة العقل ومسألة علاقة العقلين النظري والهيولاني - بعاملين اثنين ؛ احدهما الاضطراب الذي يطبع النظريات المطروحة في الموضوع وما تؤدي اليه من محالات وتناقضات وصعوبات ، والثاني ، كون ارسطو لم يترك في الموضوع نسقاً ، بل ترك مجرد عناصر لبناء هذا النسق او ذاك ، هذه العناصر التي خلفت وراءها الصعوبات الرئيسية الثلاث المذكورة ؛ فمحالات الفلاسفة اللاحقين على ارسطو وصعوبات الطرح الارسطي [1] تضافرتا لدفع الفيلسوف القرطبي الى الادلاء بمواقفه في الموضوع من غير ادعاء بانه سيحسم في هذه المسائل ولكنه واع في الوقت ذاته باهمية حلوله وجدتها وباهمية ردوده على خصومه وخصوم الخط المشائي من غير ان يمنعه ذلك من ان يستحث معاصريه ، الذين قد لا يرون في عرضه الوضوح والتمام الكافيين ، على المبادرة للكتابة والمناقشة ، لعل الحقيقة تظهر من جديد ، وكأنه كان يتوقع وشوك الخمود الفلسفي في الديار الاسلامية بعده[2] . وهكذا

---

[1] « يبدو ان كافة الأقوال المتعلقة بطبيعة العقل الهيولاني محالات ، باستثناء اقوال ارسطو التي هي الاخرى ، تعترضها صعوبات كبرى ايضاً » الشرح الكبير لكتاب النفس (وسنرمز اليه بكتاب النفس فقط) 111 ,5(ص 399) . 344-346 ؛ كما يقول « ها نحن نرى آراء الاسكندر وثامسطيوس مستحيلة وان تفسيري يجعل الفاظ ارسطو واضحة » ، م . م ، 111 20 (ص 446)85 - 97 .انظر ايضاً م . م ، 111 . 5 .(ص 398) : 317 - 318 .

[2] يقول ابن رشد معبراً عن دوافعه لتقديم اجتهاده الشخصي بصدد هذا الموضوع « ضمن هذين الدافعين =

يبدو ان الأمر لا يتعلق بمجرد شرح بمعناه المبتذل ، بل بمعركة فكرية حقيقية وملموسة ومتعددة الجبهات من اجل الانتصار لموقف شخصي يخرج في العمق حتى عن الاحالة الاساسيـة التي ينطلق منها ويشترك فيها مع التيارات المناوئة .

من أجل الوصول الى صياغة مواقفه المذهبية في الموضوع ، اتخذ منهجه عدة أبعاد متنوعة ومتضافرة ، فهنالك اولاً عرض نظريات واطروحات الخصوم وتحليلها وانتقادها بمنهج اشكالي يتوخى منه استخلاص الصعوبات والمحالات والتناقضات الكامنة من اجل ابراز هذه المسألة المدروسة الى المدى الدرامي[1] تمهيداً لحلها بموقف شخصي وتلافياً للسقوط في الصعوبات المتكررة ، وكأن الأمر يتعلق بنقد ذاتي يمارسه عبر نقده للفلاسفة المناوئين للخط الذي يدافع عنه ، ليكون بمثابة حقنة مناعة ضد اية صعوبات متوقعة ؛ وفي معمعة نقاشه ورده وعرضه لموقفه ، كان يلجأ اولاً الى نص او عبارة لارسطو ، اي الى موقف عام لـه ، ثم الى برهنة ارسطو ، وفي النهاية الى استجواب الحقيقة ذاتها . انه بالتأكيد يهمه موقف ارسطو نصاً وبرهنة ، لأنه الاحالة الاساسية لفلسفته ولنظرية العقل بصفة عامة ولكنه امام الحقيقة يكون مستعداً للتضحية به ، ولو انه كان يعتقد ان الطبيعة جعلت منه نموذجاً اعلى وكمالاً لا يضاهي[2] ، وفي هذا الاطار المنهجي العام كان يستعمل منهجاً آخر ينم عن روحه العلمية بل

= اعتقدت انه من الأفضل ان ادلي برأيي في هذه المسألة ؛ فان ظهر قولي غير تام فانه سيصلح كأساس لاستكمال تال . ومن ثم التمس من زملائي الفلاسفة ان يقرأوني . ويكتبوا لي عن اعتراضاتهم ؛ فبهذه الكيفية يمكن ان تظهر الحقيقة ، ان لم اكن قد عثرت عليها . اما إذا وجدتها ، كما اريد ان اعتقد ، فانها ستظهر عندئذ واضحة من خلال النقاش فقد قال ارسطو ان الحقيقة تكتشف ويبرهن عليها بكل الوسائل » م.م، 5,111 (ص 399) . 363 — 370 ويتجلى هاجس محاربة البدع والرجوع الى الاصول حتى على مستوى الخطاب الديني ، انظر مناهج الادلة ، مثلاً ص 174 . 180-183 ، انظر ايضاً ع . أومليل ، التأويل والتوازن ، ضمن اعمال ندوة ابن رشد ، كلية الآداب الرباط 1979 ص 226 - 228.

(1) بصدد الإشكالية المنهجية عند ابن رشد ، انظر الشرح الوسيط لكتاب النفس ؛ الفصل الأول ، الفقرات (ف) 4 , 10 , 16 ، وبصدد القدماء انظر الفصل الثاني من نفس الكتاب ، وخصوصاً الفقرة 19 منه حيث يقول « وقد يجب في بحثنا ضرورة عن امر النفس ، مع التقديم بمعرفة هذه الاشياء ، ان نتقدم فنفحص آراء القدماء فيها . فنفحص عما ينبغي ان نفحص عنه من امرها مع كل واحد ممن فحص عنها وحكم عليها بشيء من الاشياء ، ونستعين بآرائهم فيها ، فان الفينا من ذلك صواباً تمسكنا به ، وما كان غير صواب عرفنا انه غير صواب » .

(2) حول إشادته بارسطو ، يقول : « وحتى ان لم يكن هذا هو رأي ارسطو ، فانه ينبغي اعتباره رأياً صائباً . لكن لا احد يستطيع ان يشك ان هذا الرأي لم يكن لـه ، للأسباب التي كنت اعرضها ، وكل من فكر هكذا ، يفعل ذلك لأنه يستند الى اقوال ارسطو . ان هذا المشكل البالغ الصعوبة ، لو لم نجده في فكر =

والتجريبية العميقة ، فللكشف عن طبيعة العقل الهيولاني وتحديد هويته يلجأ اولاً للتعرف على طبيعة فعل العقل ، وقبله للتعرف على موضوع فعل التعقل ؛ اذن من الموضوع الى الوظيفة الى أداة او مبدأ الوظيفة ؛ فطبيعة الممارسة العقلية وطبيعة الموضوعات التي يتعامل معها وبها العقل هما اللتان تحددان او تكشفان عن طبيعة العقل ذاته ، وليس العكس . ودراسة طبيعة التعقل وموضوعه تسوقه دوماً الى المقارنة بالاحساس وموضوع الاحساس فهذه المقارنة الاخيرة تشير له الى طبيعة الموضوعات العقلية وتسهل حل اشكالاتها[1] . اذن من الفيزياء الى السيكولوجيا فالى نظرية العقل ، كل ذلك ضمن سياج ميتافيزيقي ـ منطقي محكم .

وترتبط مسألة طبيعة العقل الهيولاني في حد ذاتها بسلسلة من المسائل تدور حول محور « الاشكال العقلي » ، فحيث ان النفس اصبحت كمالاً للجسم فان وضعية العقل ، الذي هو

= ارسطو ، لكان اعظم صعوبة مما هو عليه ، ان لم يكن مستحيل الحل ، اللهم ان وجد شخص يعادل ارسطو . ذلك انني اعتقد انه كان نموذجاً في الطبيعة ، ومثالاً اوجدته لاظهار الكمال الاخير المجسم للنوع الإنساني » كتاب النفس ، 111 . 14 . 135 - 146(ص 432 - 433) ؛ انظر ايضاً ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1497 .

(1)حول تبنيه للمنهج التركيبي انظر الشرح الوسيط ، الفصل 1 ، فقرة 11 . 12 ؛ ويقول في كتاب النفس « بعد ان حدد ارسطو الخيال وبرر تعريفه له شرع في دراسة التعقل ، في اختلافه عن باقي القوى المعرفية ، الاحساس والتخيل ، في كماله الاول والاخير ، وفي فعله وانفعاله الخاص ، وذلك ان القوى المتباينة ينبغي ان تختلف من هاتين الزاويتين ؛ وهكذا يتضح انه ان كانت (قوة التعقل) فعالة ، فيتعين ان تتميز بنوع فعاليتها ، وان كانت منفعلة ، فينبغي ان تتميز بنمط انفعالها واذا كانت فعالة ومنفعلة ، فينبغي ان تضاف هاتان الصفتان اليها بمعنى خاص . . . وبالنسبة لمعرفة ما اذا كانت هذه القوة تختلف عن القوى الاخرى بحسب الموضوع والمفهوم في آن واحد ، او فقط بحسب المفهوم ، فمن الضروري الحسم فيها قبل دراسة التعقل ، لكن يبدو ان التعقل هو الذي سيحسم فيها» . .111 1:9-28(ص 379 -380) . وحول منهج الانتقال من التعقل الى ماهية العقل يضيف قائلاً « لندرس في البداية كيف يحدث التعقل ، وهل هو فعل او انفعال وبالنسبة لي يتعين معرفة افعال النفس قبل معرفة جوهرها» 111 , 1 : 36 — 41 (ص380)، كما يقول في مكان آخر « يتعين للدراسة جوهر هذه القوة العاقلة ، ان ندرس ، في البداية ، جنس الفعل المسمى التعقل ، وانه يتعين معرفة الجنس قبل معرفة الفصل » 111 - 2 : 4 - 6(ص 380 - 381) ؛ ويقول في تفسير ما بعد الطبيعة «فإن الحالة في المعرفة النظرية في هذه الأشياء كالحال في المعارف العملية ؛ وذلك انه كما ان المصنوعات التي تصنع اولاً ينتقل فيها الى المصنوعات التي هي أبين عند الصناعة ، اذ كانت تلك أبين عندنا ، كذلك الحال في المعرفة النظرية . . . وكذلك ينتقل من معرفة أحاد الاشياء ، اعني الجزئيات لكونها اعرف عندنا ، الى الكليات التي هي اعرف عند الطبيعة . . . وتصير بآخرة الكليات معروفة لكل واحد ، وانما كان ذلك كذلك ، لكون الجزئيات معروفة لكل واحد » مقالة الزاي ص 782 .

في ذات الوقت قوة للنفس ومتميز عنها بعدم افتقاره الى الجسم في فعله الخاص ، تبقى قلقة . اي ان هذه المسألة تدور في نهاية الأمر حول تحديد هوية العقل عبر قطبي المفارقة والمحايثة ، فاتخاذ موقف من هذين القطبين يقرر مضمون طبيعة العقل الهيولاني ، ومن ثمة باقي البناء الفلسفي في الميدان العقلي كما يقرر طبيعة الاتجاه العام للفيلسوف وهويته الفكرية ؛ ويرتبط هذان المفهومان بسلسلة من المفاهيم الاخرى كمفاهيم اللامادية والمادية ، الخلود والفناء ، الثبات والصيرورة ، الوحدة والتعدد . وقد يتم تصالح بين المفارقة والمحايثة ، فتكون المفارقة التي لا تلغي المحايثة ولكنها ، لا تؤدي الى المخالطة ، وبالعكس تنشأ المحايثة التي تقتضي المخالطة ، والمحايثة التي تسمح بالاستقلال الماهوي ، مما يؤدي الى تشكل اصناف من المفارقة ، كالمفارقة المنطقية والذهنية ، والمفارقة الواقعية الانطولوجية ، والمفارقة التي تقود الى التعالي ، والمفارقة المتصالحة مع المحايثة ، اي المفارقة المحايثة والمفارقة المتعالية . وهذه الوضعية تسمح بمواقف ثلاثة على الأقل ، موقف المخالطة المادية ، وموقف المفارقة المنطقية ، وموقف المفارقة المتعالية .

وهذه الشبكة من الامكانيات تسمح بها طبيعة العقل المعقدة وذات الابعاد والامتدادات المتباينة ؛ ففعله مثلاً لا يمكن ان ينفصل عن الجسم ، ومن خلاله عن الواقع الخارجي ، لأنه لكي يخرج الى الوجود ، لا بد له من معطيات تقدمها الحواس الداخلية ؛ ولكنه من جهة اخرى ، في فعله الاصيل والذاتي ، غير محتاج الى الجسم او الى عضو منه او محل فيه لممارسة مهامه ، بل هو يواجه المعطيات مباشرة ؛ كما ان موضوعه الذي يتعامل معه ، وهو المعقولات او الكليات او الصور المجردة ، لها هذا الازدواج ، فهي لا يمكن ان تنفصل عن الواقع ، ولا توجد في عالم مستقل عنه ، ولكنها في حد ذاتها مختلفة عنه كيفياً ؛ اما فيما يتعلق بوجوده فهو من جهة ينتمي الى الفرد ، لانه هو الذي يقوم بعملية التفكير ، ولكنه من ناحية اخرى يمتاز بصفات تجعله قريباً من الشمولية والوحدانية ، او هو كذلك ، وبعيداً عن الفردية .

وقد تشكلت هذه الامكانيات فعلاً في التاريخ الخاص بنظرية العقل . وبكيفية تخطيطه يمكن ان نتكلم عن مدرستين ؛ مدرسة الاسكندر المناصرة للنظرة المادية للعقل ، ومدرسة ثامستيوس / ابن سينا ، المناصرة للنظرة المثالية له ، وعلى ضفاف هذين التيارين الأساسيين، نبتت مدارس عديدة ذات ألوان متباينة ولو أنه يمكن إدراجها في هذا الصف او ذاك ، في حين يمكن اعتبار ثاوفراسطس «حسن البصري» تاريخ نظرية العقل .

ثانياً: العقل الهيولاني بين المفارقة والتعالي

1 ـ من المخالطة إلى المفارقة.

يحاول ابن رشد ان يشكل موقفه من خلال تميزه عن المدرستين معاً ، حيث سعى ، في نفس الوقت ، الى ابعاد العقل الهيولاني (المادي) عن كل ما من شأنه ان يجعله محايثاً الى حد المخالطة ، كما فعلت الاتجاهات المادية (الرواقية ، جالينوس ، الاسكندر) ، أو ما يجعله مفارقاً الى حد التعالي ، كما فعلت الاتجاهات المثالية . ويبدو ان ابن رشد ، عندما كان بصدد **تحديد طبيعة العقل** الهيولاني ، فعل ذلك عبر الرد على الموقف المادي بالخصوص ، في حين سيأخذ الموقف المثالي النصيب الاوفر من نقده عندما يكون ازاء عرض **اشكالات العقل النظري** .

ويمكن رد المواقف المادية الى اطروحتين اساسيتين ، **اطروحة المزيج او الاختلاط ، واطروحة القوى الحالة في الجسم** .

تنطلق اطروحة المزيج او الاختلاط [1] ، من اعتبار سائر القوى النفسية ، وحتى التي تبدو وشائجها مع الجسم ضعيفة ، ناتجة عن عملية للمزج الذاتي للعناصر ، والخاضعة لمجرد

---

(1) يحدد ابن رشد مفهوم الاختلاط في جوامع كتاب الكون والفساد كالآتي « ان الاختلاط ليس هو ان يكون كل واحد من المختلطين قائمين بالفعل ، فان مثل هذا انما يسمى تجاورا وتماساً ؛ ولا أيضاً ان يكون واحد منها قد فسد ، فان قطرة الماء اذا وقعت في جام الخمر ، لا يقال انها مازجت الخمر ولا خالطته ، لأنها بالكلية لا تفسد وتستحيل الى طبيعة الخمر ولهذا لم يجز ان يسمى ورود الغذاء على النامي مخالطة ، ولا ايضاً ان يكون الاختلاط والامتزاج بان يفسد كل واحد منها حتى لا يكون له موجود الا بالقوة المحصنة ، فان مثل هذا هو كون وفساد . واذا لم يكن الاختلاط ولا واحد من هذه ، فاذن الاختلاط انما هو ان يحصل عن كل واحد من المختلطين ، عندما يختلطان شيء آخر بالفعل متحد ومتغاير بالصورة لكل واحد من المختلطين ، على ان كل واحد من المختلطين موجود فيه بالقوة القريبة من الفعل لا بالقوة البعيدة» ص 12 ، =

الصدفة ، دون حاجة لعلة فاعلة ـ وهي علة غير داخلية ـ او علة غائية : [1] فعندما تجتمع العناصر وتختلط ، تتشكل قوى « اسمى واعظم اثارة للعجب وليست لها سوى علاقة بعيدة مع جوهر العناصر ، طالما ان هذه الاخيرة ممتزجة في مستوى عال » [2] ، وهذا يعني ان التركيبات متدرجة في مراتبها ، وانها كلما تعقدت وتعددت في مستوى الكائن الواحد انتجت قوى أسمى واقل صلة ببنيتها العنصرية ، وبطبيعة العناصر الاولية المكونة لها ، الى ان نصل الى الانسان ، حيث تبلغ القوى درجة تكون فيها في غاية البعد عن طبيعة العناصر القائمة على

= ويشير الى ظاهرة الفعل والانفعال في الاختلاط كالآتي « واذ قد تبين من امر الاختلاط هذا ، فاذن المختلطان يلزم ان يكون كل واحد منهما فاعلاً في صاحبه منفعلاً عنه ، والذي بهذه الصفة هما الاضداد التي الهيولي القريبة لها واحدة . . . فان اختلاط الشيء بنوعه لا يسمى مزاجاً ولا اختلاطاً ، اذ كان ليس يحدث عن ذلك شيء آخر » م . م ، ص 13 — 14 ، كما يشير الى ظاهرة الانقسام في الاختلاط والاشياء المختلطة تحتاج ، مع انها اضداد وسائر ما شرطناه ، ان تكون سهلة التقسيم الى اجزاء صغار . . . واذا كان هذا هكذا ، فاذن الإختلاط هو اتحاد المختلطين بالاستحالة ، م . م ص 14 انظر تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الحاء ، ص 1040 .

(1) يقول ابن رشد « واليك ما هو ابعد عن القبول بالنسبة لاطروحة الاسكندر ، اذ يرى ان الاستعدادت الاولى للمعقولات وللكمالات الاخيرة للنفس ، امور ناشئة بالمزج ، وليست قوى حادثة عن محرك خارجي ، كما يقول بذلك بكيفية واضحة ارسطو وسائر المشائين » كتاب النفس، III , 5 : 313-316 (ص 397 - 398) .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، III , 5 : 198 -227(ص 394)حيث يقول: « يساند الاسكندر بصدد هذه النقطة رأياً متطرفاً ، يلائم بالاولى مجال الطبيعة ، والذي انتهى به الى اعتبار العقل قوة حادثة ، وقد فهمت منه انه يعتبر قوى النفس الاخرى تنطوي على استعدادات ناشئة بذاتها في الجسم انطلاقاً من مزيج وتجميع . وبحسبه يمكن القول ، ان المزيج من العناصر يمكن ان ينتج موجوداً شريفاً ومثيراً للعجب ، ولو ان هذا الموجود ليست له إلّا صلة بعيدة مع جوهر العناصر ، لأنها اختلطت بكيفية دقيقة للغاية . ولتأكيد هذا الزعم ، اثبت ان التركيب الاول للعناصر ، وهو تركيب العناصر البسيطة يؤدي ، ولو انه بسيط ، الى تنوع كبير ، لأن أحد العناصر هو النار والآخر هو الهواء . في حين ان تعدد الامزجة في الانسان وفي الحيوان يمكنها ان تنتج بالتأكيد قوى مختلفة ومتباينة غاية التباين عن جوهر العناصر . وقد عبر عن هذه الفكرة بكيفية مسهبة في بداية كتابة في النفس ، وقال منذ البداية ان على النفس ان تعرف مسبقاً كم هو مثير للعجب تركيب الجسم البشري . وفي مقالة في العقل والذي يتابع فيه فكر ارسطو ، عرض للعقل الهيولاني كقوة ناتجة عن التركيب . وانقل عنه « فمتى يكون من هذا الجسم اذا امتزج امتزاجاً من جملة الخلط يصلح ان يكون آلة لهذا العقل الذي هو في هذا الخلط ، اذ كان موجوداً في كل جسم . وهذه الآلة هي ايضاً جسم قيل فيها ايضاً عقل بالقوة ، وهو قوة حادثة عن هذا الاختلاط الذي وقع للأجسام متهيئة لقبول العقل الذي بالفعل (عن ترجمة اسحاق ابن حنين » م . م ، ص 40 : 3-7) كتاب النفس ، 124 , III , 5 : 196-227 (ص 394) ، انظر كذلك III , 14 , 124 (ص 432) .

أساسها عبر بنيات متدرجة ومعقدة . ومن ثمة يكون العقل نتيجة مستوى عال من المزج البنيوي للعناصر ، مما يجعل الجسم الذي كان هو علة ظهوره ، يصير اداة ممارسة مهامه . وفي هذه الحالة يصبح تفسير طبيعة العقل يتم بالطبيعة الداخلية وبالبنية التي يتجها شكل المزيج ومستواه ، دون تدخل « من خارج » ، ودون « استفادة » متعالية تأتي من المبدأ الفعال او المحرك . فحيث انه لا وجود لمحرك للطبيعة ، لا يوجد فاعل للعقل الهيولاني ، فهو ناتج عن الخواص المادية للعناصر ذات التركيب البالغ التعقيد واللطافة البعيدة والخاضع لحتميات التطور الطبيعي ، ولذلك كان العقل الهيولاني واقعاً تحت طائلة الزمن ، ينشأ ويفنى ، بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم حيث لا تبقى باندثاره ، اذن هوية مزدوجة ، هوية النفس بالبدن والعقل بالنفس ، تؤدي الى ذات المصير المشترك في الحدوث والفساد[1] .

ويعتبر ابن رشد هذا الموقف ، الذي ينسبه الى الاسكندر ، في حين يبدو انه ذو نفس[2] رواقي ، غير صالح لميدان السيكولوجيا والفلسفة الاولى بقدر ما يناسب مجال الفيزياء ؛ لأنه موقف مادي متطرف ، موقف « اولئك الذين ينفون العلل الفاعلة ولا يقبلون الاّ العلل المادية ، اولئك الذين يتكلمون عن الصدفة »[3] .

ويستهل نقده لهذه الاطروحة بالاحالة اولاً الى سلطة ارسطو ؛ فهذه الاطروحة تعارض عباراته الصريحة في الموضوع ، اذ انه كان يردد بان لا آلة للعقل ، وبأنه غير منفعل وغير متغير ، كما كان يثني على انا كساغور الذي قال بعدم مخالطته وبساطته(4) .

---

(1) انظر هامش رقم 1 في الصفحة السابقة .

(2) انظر ، موروا ، الاسكندر الافروديسي ، شارح لنظرية العقل الارسطية ، ص 151 - 164، انظر كذلك مقال باسان ، اصالة « مقالة في العقل » المنسوبة للاسكندر في المجلة الفلسفية للوفان ، المجلد 71، 1973 غشت نوفمبر .

(3) ابن رشد ، كتاب النفس 111 . 5 : 325 -330 (ص 398) ، ويعارض ابن رشد النزعة الآلية في عدة مناسبات منها قوله في الحس والمحسوس « ليس يوجد جوهر بالاتفاق ، فانه قد تبين في كتاب الكون والفساد ، ان حدوث اجزاء الاسطقسات ، وتغير بعضها الى بعض ، مرتب محفوظ منتظم من قبل حركات الاجسام السماوية » ت . ص . بلومبرج ، كامبردج اماشوسيتش1972ص 76 .

(4) « لقد قال ارسطو وأوضح ان العقل الهيولاني القابل من جنس القوى المنفعلة ، وانه من جهة اخرى ، لا ينفعل عندما يقبل ، لأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم » كتاب من النفس 111 . 4 : 5 - 10 (ص 383) (كما يقول « العقل الهيولاني بسيط وغير منفعل لانه ليس له اي شيء مشترك مع المادة » م . م 111 . 11 : 12 - 13 (ص 6؟ (. كما يقول « وهذا يدل ايضاً على ان العقل الهيولاني ليس جسماً ولا قوة في جسم . . . ولان =

ولكن الأهم من هذا ، في مضمار هجومه على اطروحة المزيج هو إبرازه لمحالين تقود اليها ، ويتعلقان بموضوع المعرفة العقلية وبفعلها ؛ فالاعتقاد بصحة كون العقل مزيجاً سيؤدي الى نفي امكانية وجود موضوع للمعرفة العقلية ، اي امكانية لوجود معقول نظري ، وذلك لأنه لو كانت القوة العقلية ـ باعتبارها كمالاً اولياً ـ مكونة من العناصر الأربعة ، وبالاتفاق في غياب عن فعل محرك خارجي ، فستكون المعقولات ـ باعتبارها كمالات اخيرة ـ مكونة بالضرورة ، هي الاخرى ، من طبيعة هذه العناصر ذاتها ، وحادثة بنفس الكيفية ، مما سيجعل المعقولات النظرية تتصف بما تتصف به الالوان والطعوم من كيفيات مادية كالثقل والحرارة والملاسة ، وهذا امر غير مقبول منطقياً وواقعياً[1] .

ومن جهة اخرى ، لو كان العقل الهيولاني قوة جسمية ناتجة عن المزيج ، فسيستحيل فعل التعقل وتمتنع المعرفة ، لأنه عندما سيقبل العقل صورة الحجر مثلاً سيكون وجودها في النفس ، كوجودها خارجها[2] ، اي انه سيصير حجراً عندما يقبل صورته ، او بعبارة اعم ، عندما يقبل العقل شيئاً يصير ذلك الشيء ، مما يمنعه من قبول شيء آخر ، ومن ثم لن يكون قادراً على الادراك ، وتمتنع امكانية المعرفة[3] .

اما الاطروحات التي تعتبر العقل قوة في جسم فانها تحتفظ للعقل بتميزه واستقلاله وتحكمه في البدن ، لأنه لم يعد بالنسبة لها ، مزيجاً او نتيجة لمزيج ، الا أنه مع ذلك لم يبتعد بالمرة عن الجسم لأنه قوة مخالطة له او لعضو من اعضائه على نحو يجعل هذا العضو اداة

= طبيعته هي كما وصفتها ، فمن الضروري والانصاف ان لا يكون مخالطاً للجسم ، اي ان لا يكون قوة في الجسم ، اي ان لا يكون قوة في الجسم باعتباره مخالطاً له » 111 , 6 : 10 , 14 .

(1) يقول في كتاب النفس بهذا الصدد « فاذا كان هذا الامر هو على الكيفية الذي فهمته بها ، فان رأي الاسكندر حول قوى النفس العاقلة كان خاطئاً ، لأننا لا يمكننا ان تصنع قوة الحكم والفهم بجوهر وطبيعة العناصر الاربعة ، اذ لو امكننا فعل ذلك بطبيعة العناصر وبدون محرك خارجي ، فيمكن ان يصنع الكمال الأخير ، الذي هو المعقولات ، من طبيعة هذه العناصر ، بنفس الكيفية التي يصنع بها اللون والمذوقة 111 , 5 : 317-324 (ص 398) .

(2) يقول ابن رشد « لو كان العقل حادثاً عن مزيج ، فسيكون وجود الحجر حينئذ في النفس كما هو وجوده خارج النفس كما قال ارسطو ، وحينئذ سيكون الحجر هو الذي سيدرك ، أو ستعترضنا محالات من نفس الجنس » 111 , 6 : 45 — 48 (ص 414) .

(3) يقول ابن رشد « وعندئذ اما ان يكون وجود الصور في النفس هو ذاته خارج النفس ، وعندئذ لا تستطيع النفس ان تدرك » 111 , 5 : 308 - 310 (ص 397) ؛ انظر كذلك : Théry , Autour du decret de 1210 , Alexandre d'Aphrodise . Aperçu sur L'influence de sa noétique , Paris , le Saulchoir - Kain , 1926 , p . 56 ; et . Gauthier , Ibn Ruchd , p . 239.

له ؛ وهذا ما جعل هذا الموقف المادي مرناً ، ولعله كان صادراً عن الأوساط الطبية والبيولوجية ، في حين يمكن الزعم بان الموقف المادي الاول كان صادراً عن أوساط تشتغل بالفيزياء اساساً .

ولئن كان الموقف الاول لا يمكن قبوله جملة وتفصيلاً ما دام لم يراع خصوصية الوظيفة العقلية بالقدر الكافي ، فان هذا الموقف هو الآخر ، لا يستطيع ان يصمد امام الحجج التي يقدمها ابن رشد ضده ، والتي تمس جوانب انطولوجية ومعرفية معاً .

فلو افترضنا ، بالنسبة للمستوى الانطولوجي ؛ ان العقل قوة مخالطة للجسم لتحول الى كيفية ؛ وعندئذ سيكون العقل اما من نوع الكيفيات الاولى ، اي صورة للمزيج ، اي جزءاً جوهرياً منه ، وفي هذه الحالة ، سيكون الحامل للصورة من نفس نوعها ، اي سيكون القابل صورة للجسم والمقبول صورة للجسم ايضاً ، ومعنى ذلك ان العقل سيقبل نفسه ، ويكون حينئذ القابل والمقبول نفس الشيء الواحد ، وهذا محال واضح ، لان المحرك لا يمكن ان يكون هو المتحرك ، ولا ينبغي ان يكون القابل من طبيعة وجنس المقبول على مستوى الوجود [1] .

اما اذا افترضنا العقل كيفية على غرار القوة الموجودة في صورة المزيج ، كما هو الامر مثلاً بالنسبة للنفس الحسية او ما يشابهها ، فانه في هذه الحالة يتوجب ان يكون للعقل عضو ؛ والحال انه لا يحتاج الى ذلك للقيام بوظائفه كما هو الامر بالنسبة للحواس ، اذ ان مهام التصور والحكم والاستنباط والحدس ، لا تحتاج سوى الى المواجهة المباشرة للموضوع ـ عن طريق الصور الخيالية ـ لاستخلاص ماهيته والانتقال منها الى ماهيات جديدة [2] ؛ ومن جهة اخرى لو كان له عضو فعلاً ، لصار حاسة سادسة ، او شيئاً مرتبطاً بها ، يكون ارتباطه بها شبيهاً بعلاقة

---

(1) « لو كان قوة في جسم ، فسيغدو استعداداً محدداً او كيفية معينة في الجسم ، ولو كان له كيف ، فسيكون اما كيفا منسوباً الى الحار والبارد (اي منسوباً الى المزيج من حيث هو مزيج) او كيفاً موجوداً في المزيج ، ومتضافاً اليه فقط ، كما هو الحال بالنسبة للنفس الحسية وما يماثلها ؛ وعندئذ سيكون للعقل الهيولاني عضو جسماني . . . ان العقل الهيولاني ليس له كيف منسوب الى الحار والبارد ، وليس له عضوه . فهو اذن ليس شيئاً مخالطاً للجسم . . . وواضح ان اية قوة في جسم مركب ، اما ان تنسب الى الكيفيات الاولى، اي الى صورة المزيج ، او تكون قوة في صورة المزيج ، وعندئذ يكون للنفس عضو . . . » كتاب النفس، 111 , 6 : 7-33 (ص 414) .

(2) ويقول في الحس والمحسوس، «فالآلات بالجملة إنما احتاجت إليها الحواس، لكون إدراكها شخصياً (لا) روحانياً، فإن الروحاني الكلي لا يحتاج إلى هذه الآلات (ص 28).

الخيال بقوة الحس المشترك ؛ في حين لا يوجد عضو حسي سادس آخر غير الاعضاء الخمس للحواس ، كما لا توجد حاسة سادسة وحتى لو وجدت فلن تكون لها اية فائدة عملية [1] .

كما لا يمكن اعتبار العقل محتلاً لموقع معين في الجسم على النحو الذي توجد به الحواس الداخلية الاربع (الحس المشترك ، والخيال ، والمفكرة ، والذاكرة) حيث يتم إثبات ملكيتها لمواقع معينة في الدماغ لا بدليل التلازم فقط ، الذي يقف عليه المرء بالملاحظة الحسية كما يفعل الاطباء ، والذي لا يفيد الحقيقة وانما الاقناع فقط ، بل بفضل البرهنة بالماهية والعلة ، اي بواسطة القياس [2] . ان تطبيق واقع الحواس الداخلية على العقل امر غير مشروع في رأي ابن رشد ، كعدم مشروعية اسقاط وضعية الحواس الخارجية عليه ، اذ سواء اثبت له عضو خارجي او مكان داخلي ، فالامر سيان ، ويقود الى نفس الصعوبات تقريباً ، لأن الأساس الفلسفي واحد ، وهو ربط العقل بالجسم ، ومن ثمة بالمادة . وهكذا ، عندما يعتبر العقل قوة في الجسم على غرار القوى الحسية الداخلية الأربع ، (الحس المشترك والخيال والمفكرة والذاكرة) ، فان هذا القول سيضعنا امام احتمالين غير ممكنين معاً ؛ فاما ان يكون العقل احدى هذه القوى الاربع ، وهنا عندما نبحث مع جالينوس عن القوة الأقرب من طبيعة العقل لتوحيدها به سنجدها هي القوة المفكرة ؛ ولكن هذا الاحتمال غير ممكن ، لأن القوة المفكرة لا تستطيع سوى تمييز الاشياء في طابعها الجزئي لا الكلي ، كما انها تستطيع فقط تمييز معنى الشيء في علاقته بالصور الخيالية ، وبعبارة اخرى ، في مستوى القوة المفكرة ، لا نكون قد اجتزنا عتبة المعرفة الحسية ، والجزئية والمادية بعد ، ولذلك يمكن للانسان ان يملك الفكر دون ان يكون بالضرورة حائزاً على قوة عقلية حقة تستطيع ادراك المعاني الكلية وتمييزها . ولهذا لا يمكن الاتفاق مع ما يقوله جالينوس من أن « قوّة التفكير قوة عقلية ومادية معاً » [3] ، اللهم ان سلمنا

---

(1) يقول في كتاب النفس « عند توضيح عدم وجود حاسة سادسة ، بينا انه لا توجد اعضاء الا للحواس الخمس ؛ وبصفة عامة ، لو كان العقل قوة للنفس في الجسم ، فانه عندئذ سيكون اما حاسة سادسة او ما ينتج عنها ، اي شيء تكون علاقته بالحاسة السادسة شبيهة بعلاقة الخيال بالحس المشترك 111 ,6 : 34-40 (ص 414) . وحول البراهين على استحالة وجود الحاسة السادسة ، انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 56 - 58 .

(2) يقول في كتاب النفس « . . . يجعلون الخيال يقوم في الدماغ الخلفي ، والمفكرة في الدماغ الاوسط ، والذاكرة في الدماغ الامامي . ان الأطباء يقولون ذلك ، لكن هذا القول نجده في الحس والمحسوس . ان جالينوس وغيره من الاطباء يبرهنون على مواضع هذه القوى بدليل التلازم ، لكن هذه الحجة توضح ولا تحدث اليقين 111 , 6 : 50-56 ص415 (انظر كذلك « في الحس والمحسوس » ص 42.

(3) يقول ابن رشد بصدد اطروحة توحيد الفكر بالعقل « وذلك ان الفكر عند ارسطو قوة لتمييز =

بأن الانسان لا يستطيع تحقيق مرتبة المعرفة الحقة ، اي معرفة الكليات ، وعندئذ ينقطع الانسان عن ان يوجد بما هو انسان ، ما دامت الحواس الداخلية وظائف حيوانية في الاساس . اما الاحتمال الآخر ، فهو اعتبار العقل قوة حسية وداخلية اخرى متميزة عن القوى الداخلية الاربع ، وفي هذه الحالة سيكون مصير هذا الاحتمال شبيهاً بمصير الاحتمال الاول ، لأن كليهما يقود الى محال سواء اعتمد على دليل التلازم البيولوجي او على مبدأ انعدام العطالة في الطبيعة .

وبالنسبة للمستوى المعرفي ، فان التسليم باطروحة اعتبار العقل قوة في الجسم ، سيمنع ، في رأي ابن رشد من تحقيق شروط المعرفة العلمية ويحد من مداها وقوتها ، ويحرم العقل من ادراكه لذاته ؛ وتتعلق شروط المعرفة العلمية بما يمكن ان نسميه بمبدأ الموضوعية او الحياد ، والذي يمس الذات العارفة ، ومبدأ الكلية ، ومبدأ الوحدة، المرتبطين بفعل المعرفة وموضوعها . ففيما يتعلق بالموضوعية يعتقد ابن رشد ، انه لو أعتبر العقل قوة في الجسم ، اي له صورة او كمال ملابس للجسم او لعضو من اعضائه فانه سيتخلى عن حياده ، ولن يكون قادراً على ادراك الصور ، او المعقولات كما هي في حقيقتها الذاتية ، بل سيدركها مشوشة بالصورة الخاصة به ، كالحال بالنسبة للقوى الحسية ؛ فاللسان مثلاً عندما يكون ذا طعم معين يصير غير قادر على تذوق باقي الطعوم الاخرى ، واليد ذات الحرارة او الملاسة المعينة ، تمنعها من الشعور بنفس درجة الحرارة او الملاسة التي للأشياء ، والهواء عندما

= الجزئي ، اي انه لا يميز الاشياء الا في طابعها الجزئي وليس في طابعها الكلي . ولقد بين بجلاء . . ان الفكر لا يعمل سوى على تمييز معنى الشيء الحسي ، عن صورته الخيالية ، انه القوة التي له علاقة . . . بهذين المعنيين اي بصورة الشيء ومعنى هذه الصورة ، كعلاقة الحس المشترك بمعاني الحواس الخمس . وهكذا يكون الفكر من جنس القوى الموجودة في الجسم . ولقد قال ارسطو ذلك في كتابه عند تصنيفه القوى التي تميز الجزئي الى اربع : الحس المشترك والخيال والفكر والذاكرة . وقدم الذاكرة باعتبارها الاكثر مفارقة ثم يأتي بعد ذلك في الترتيب ، الفكر والخيال واخيراً الحس المشترك . وهكذا يمكن ان يملك الانسان الفكر دون ان يجعل هذه القوة قوة عاقلة قادرة على الحكم ، ذلك لأن هذه الاخيرة تميز المعاني العامة وليس المعاني الخاصة ، ولقد قال ارسطو ذلك بكل وضوح في كتابه (الحس والمحسوس) . اذن لو كانت القوة العاقلة المميزة في جسم ، فستكون احدى هذه القوى الاربع ، وبالتالي سيكون لها عضو جسمي ، او ستكون قوة اخرى خاصة متميزة عن هذه القوى الاربع ، لكن ارسطو سبق له ان اوضح في كتابه ان ذلك مستحيل . ولئن اعتقد جالينوس ان قوة التفكير هي قوة عقلية ومادية معاً ، فان تلك نتيجة ادى اليها خطؤه في هذه النقطة 111 . 6 : 59 - 69 (ص 415 – 416) ويضيف قائلاً « ان اجزاء النفس الاخرى هي صور في مواد ، اما النفس العاقلة فليست كذلك » 111 . 6 . : 99 - 100 (ص 417) .

يكون ذا رائحة يفسد عملية الشم ، ولذلك ، ومن اجل الاحتفاظ بنزاهة العقل وحكمه المجرد على الاشياء ، يتعين ان لا يكون ملابساً لصورة جسمية او يكون قوة في جسم . ومعنى ذلك ، بعبارة اخرى ، ان العقل عندما يكون قوة في جسم ، يصير قوة حسية جزئية وخاضعة للافراد ، مما يجعل احكامه تابعة لنزواتهم ، وظروف ادراكهم وتشيعاتهم المتباينة ، والتي لا تعكس الحقيقة كما هي في ذاتها، مما ينتج عنه الاختلاف بين تقديرات الناس ، وانعدام المعيار الموضوعي للمعرفة ؛ أو بعبارة موجزة ، عندما يصير العقل قوة في جسم تنعدم امكانية المعرفة العلمية ، كما يستحيل التواصل بين الناس ، لان الذات تصبح متغلغلة في الحقيقة وملونة اياها بلونها الشخصي ، مما يفسد الشرط الاولي والاساسي للمعرفة [1] .

اما فيما يتعلق بمبدأ الكلية ، والذي لا يتحقق العلم الا به ، فانه يشترط هو الآخر عدم ارتباط العقل بالجسم ، والا فلن يدرك الا صور فردية وجزئية حالة في الصور الخيالية ، أي لن يدرك الا معقولات بالقوة وليس مفاهيم كلية وضرورية كمفاهيم المثلث أو الثقل او المساواة ، مما سيحرم العقل في آن واحد من موضوعاته المجردة والكلية ووظيفته المتميزة ، بل سيحرم الانسان من ميزته وماهيته الخاصة كحيوان ناطق .

ونفس الامر يقال تقريباً على شرط الوحدة ، اذ لو كان العقل صورة للجسم ، لانتشر التعقل وشاع في سائر اجزاء الجسم وتوزع في ثناياه ، في حين يمتاز التعقل بالوحدة العضوية بين لحظاته وعناصره المكونة له .

وتحد اطروحة القوة الحالة في الجسم من مدى المعرفة العقلية على ثلاثة مستويات ؛ فمن جهة ، لو كان العقل قوة في جسم ، على شاكلة الحواس ، لما استطاع ان يدرك الا نمطاً واحداً من الصور او المعقولات ، وسيكون شأنه في ذلك شأن القوى المحددة والمقيدة التي لا تقبل الا نوعاً او نمطاً معيناً من الصور دون غيره كالحواس ؛ فالبصر لا يدرك الا اللون ولا يمكنه ان يدرك الطعوم أو الروائح ، كما ان حاسة اللمس لا تستطيع ادراك الالوان او الاصوات ، ولذلك ان اردنا الاحتفاظ للعقل بالاتساع المطلق في مجال ادراكه النوعي ، وبالقدرة على ادراك كل الصور والمعقولات ، سواء ان نظر اليها من زاوية النوع او

---

(1) « لو كان العقل هو قوة في جسم وله صورة خاصة ، فانه لن يدرك بالصورة الخاصة به ؛ ذلك انه لو كانت العين ذات لون ، فلن تستطيع قدرتها على الرؤية ان تدرك الالوان ، ولو كان اللسان طعم معين ، فلن يستطيع ادراك باقي الطعوم الاخرى » AVP . Averroes . De Anemaex De an . beatitude . in thery . op . cit. p 54.

من زاوية القوة والضعف ، فانه يتوجب فصله عن الجسم [1] .

ومن جهة ثانية ، لو كان العقل قوة جسمية ، فسيحول ذلك دون ادراكه للعديد من المعقولات المتناقضة في آن واحد ، او في زمن متقارب كما يحصل للحواس ، اذ عندما تدرك حاسة ما احساساً معيناً ، فانها لا تستطيع ادراك نقيضه للتو ، وان هي ادركته فسيكون ادراكها غير صادق ، اذ الطعوم والالوان يفسد ادراك بعضها ادراك البعض الآخر ، بعبارة اخرى لو كان العقل صورة مادية لخضع لمبدأ عدم التناقض الذي يهيمن على المواد وحتى على القوى الحسية في درجة معينة ، لأنه « متى ابصرنا محسوساً قوياً ثم انصرفنا عنه ، لن نقدر في الحين ، ان نبصر ما هو اضعف . . والسبب في ذلك ، ان الحس لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما ، شبيه بالصور الهيولانية ، لم يكن فيه ان يقبل صورة اخرى حتى تمحى عنه تلك الصورة وتذهب [2] ، في حين يستطيع العقل ان يفكر ويعرف ويتلقى عديداً من المفاهيم في آن واحد .

ومن جهة ثالثة ، لو نظرنا الى العقل من باب المحدود / اللامحدود والنهائي / اللانهائي ، فسنحصل على حجة تقوم ضد اعتبار العقل قوة في جسم ؛ اذ لو لم يكن العقل متبرئا من المادة لما عقل اللانهاية في المعقول الواحد ، ولما عقل كل المعقولات والاشياء ، لأن صورته ستشكل عرقلة امام ادراكه الكلي ، في حين انه بالطبيعة « يعقل اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، ويحكم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هيولاني اصلاً[3] ، فاللانهاية في المعقول الواحد ، واللانهاية في المعقولات ، وشمولية

---

(1) لو كان العقل قوة للادراك موجودة في جسم على شاكلة الحواس ، فانها لن تدرك الا نمطاً واحداً من الصور ، لأن الذوات المحدودة لا تقبل الا صوراً محدودة وهكذا لا تدرك حاسة البصر احساس الذوق « ابن رشد ، م . م ، ص 54 . 1 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 77 -78 ؛ انظر كذلك ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الهاء ، ص 740 -741 ، ومقالة الزاي ص 845 ؛ كما يقول « لو كانت هذه القوة، وهذا الاستعداد موجوداً في الجسم بحسب صورة مخصوصة ، سيكون شأنه شأن الحواس ، التي لا تدرك الا نمطاً واحداً من الاحساسات . فقوة الاحساس . . . اما انها عندما تدرك احساساً ما ، لا تدرك نقيضه ؛ او ان هي ادركته ، فستدركه على نحو غير امين ومتغير ، كما يحدث بالنسبة للرؤية ، عندما تكون هناك الوان متضادة ، أو بالنسبة للذوق ، عندما تكون هناك طعوم متضادة » . رسالة في سعادة النفس ص 55 .

(3) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 863 ، انظر كذلك م . م ص 303 ؛ وانظر ايضاً تلخيص كتاب النفس ، ص 76 -77 ؛ وايضاً كتاب النفس ، 111 ، 19 : 13-27 (ص 440) ويقول في نفس الكتاب « يمكننا ببرهنتنا الخاصة ، وبمفهومه ، ان نعرف ان العقل الهيولاني ينبغي ان لا يكون مخالطاً ، فلأننا نحكم به »

المعرفة ، تقتضي عقلاً بريئاً من المادة، لأن « القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل اشياء محدودة»[1]. اذن من أجل ضمان التفتح اللانهائي والشامل للعقل حتى يدرك كل شيء ، وجب ان لا يكون مادياً .

هذا فضلاً عن اننا لو طبقنا مبدأ «ان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه » ، لكانت لنا حجة اخرى ايجابية ضد الدعوى التي نحن بصدد تفنيدها مع ابن رشد ، ذلك ان موضوعات التعقل تمتاز بكونها مجردة ومفارقة وكلية وغير منقسمة ، ولذلك وجب ان لا يكون « محلها جسماً من الاجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم ، فلزم ان يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وتدرك غيرها[2] .

ومما سبق نستخلص ايضاً ، انه لو اعتبرنا العقل قوة في جسم لحرمناه من ادراكه لذاته ، لأن ما هو جسمي ، تمنعه كثافته الجسمية من أن ينكفيء على ذاته ليعيها ، كالحال في الحواس التي لا تدرك ذاتها ، بل تدرك بذات اخرى غيرها . ولذلك فمعرفة الذات لذاتها تشترط الشفافية المطلقة التي لا تكون مع المخالطة [3] .

ان كثافة هذه الحجج المنطقية والانطولوجية والابيستيمولوجية المتنوعة ، لا تدل على العناية الخاصة التي يوليها ابن رشد للرد على التيارات المادية ، بقدر ما تدل على وعي عميق بجوهر « الاشكال العقلي » ، او بطبيعة علاقة العقل بالجسم عن طريق النفس ، هذا الاشكال الذي سيخرج عنه الاسكندر الافروديسي ومن تابعه في خطه ، في اتجاه ربط العقل والنفس

= على الأشياء اللامتناهية في العدد بقضية كلية ، ولأنه من الواضح ان القوى النفسية التي تحكم حكماً جزئياً ، والمتميزة بكونها مخالطة ، ولا تحكم على المفاهيم اللامتناهية ، فان ذلك يقودنا بالبرهنة بالخلف ، الى ان ما يحكم على المفاهيم اللامتناهية عليه ان يكون قوة نفسية غير مخالطة ، فاذا اضفنا ان العقل الهيولاني يحكم على الأشياء اللامتناهية. . . ولا يحكم على مفاهيم نهائية ، عندئذ يكون قوة غير مخالطة 19.111 ص 45-35 cf . Weber , **les apports positifs de la noetique d'ibn Ruchd a celle de Thomas d'Aquim , in Multiple Av. p. 233.**

(1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 557 انظر الحس والمحسوس ص26، حيث يقول « فالآلات بالجملة انما احتاجت اليها الحواس لكون ادراكها شخصياً روحانياً ، فان الروحاني لا يحتاج الى هذه الآلات».

(2) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 826 ؛ ويقول في نفس الكتاب « ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ، ووجدوها متبرئة عن الهيولي ، علموا ان علة الادراك هو التبرؤ من الهيولي » ص 667 .

(3) « لو كان العقل الهيولاني قوة في جسم وله صورة خاصة . . . لما ادرك ذاته بذاته ، على مثال ما هو الأمر بالنسبة للصور الحسية التي لا تدرك ذاتها بذاتها ، والتي يكون كمال وجودها بأن تكون مدركة بذات اخرى غير ذاتها » ابن رشد ، رسالة في سعادة النفس ، ص 55 .

والجسم بكيفية عميقة . بعبارة اخرى ان الاساس الفلسفي للمعاندة الرشدية ضد الاطروحات المادية هو المفهوم المشترك للكمال ؛ فالافروديسي في رأي القرطبي ، ينطلق من المبدأ الفيزيائي المتفق عليه من لدن كافة التيارات الارسطية ، والقائل بان الصورة ، باعتبارها تتميماً للشيء المصور ، غير مفارقة (1) ؛ وحيث ان الكمالات الاولى للنفس هي في نهاية الامر صور ، فانها ستكون هي الأخرى غير مفارقة ، ومن ثم فان مفهوم الكمال يقال بالتواطؤ على سائر قوى النفس التي يقال عنها بانها صور لأعضاء معينة دون تمييز ، عملاً بمبدأ ارسطي آخر هو وحدة قوى النفس ؛ ومعنى ذلك ان ليس هناك الا كمال محايث ، وبذلك يقطع الاسكندر تردد ارسطو وتصريحه بعدم وضوح ما اذا كان العقل كمالاً لجسم ام لا ، او ما اذا كان مفهوم الكمال يقال بنفس المعنى على جميع اجزاء النفس ام لا ، في اتجاه عدم استثناء العقل من المفهوم المتواطىء للكمال(2) .

اما ابن رشد فيعتبر الكمال الاول للعقل مختلفاً عن كمال القوى الاخرى للنفس ، ولذلك تقال لفظة الكمال باشتراك الاسم عليه ، من ثم عندما عرف ارسطو النفس بانها كمال أول لجسم طبيعي عضوي ، لم يكن ، في رأي ابن رشد ، متأكداً بوضوح مما اذا كان الجسم مستكملاً بنفس الكيفية من قبل كل القوى النفسية ، ام أنه توجد قوة لا تستكمله او انها تستكمله ولكن بكيفية اخرى(3) . معنى هذا ان ابن رشد يدافع بصدد العقل ، عن فكرة

---

(1) يقول بصدد عدم مفارقة الصورة « وهو بيّن ان معنى الشيء الذي هو به وجود بالفعل ، وهو صورته ، ليس هو مفارق للهيولي الذي هو فيها بمنزلة صورة البيت إلاّ ما يوجد من ذلك في الصناعة ولذلك كان ادراكها للعقل » تفسير ما بعد الطبيعة اللام ص 1478 ، كما يقول في الكون والفساد « لكن ليس هذا ممكناً في جميع اجزاء المادة والا امكن في الصورة الهيولانية ان تفارق » ص 7 . ويقول فيما بعد الطبيعة « لا يمكن للعنصر ان ينفصل عن الصورة والعكس » الزاي ص 929 - 930 .

(2) « ان الكمال الأول للعقل ينبغي ان يكون حادثاً ، لأنه كمال اول لجسم طبيعي آلي . وبحسبه فان هذا التعريف صادق على اجزاء النفس بذات المعنى الواحد . وقد فسر ذلك ، بأن القول بأن كل اجزاء النفس صور ، معناه ان كلمة الصورة تقال بالتواطؤ او قريباً من ذلك ؛ ومن جهة اخرى ، ما دامت الصورة استكمالاً للشيء فانها غير مفارقة ؛ فلأن فيما ان الكمالات الاولى للنفس صور ، فيلزم ان تكون غير مفارقة كتاب النفس ، 111 , 5 : 283 - 296 (396 - 397) .

(3) يقول في كتاب النفس ، 111 , 5 : 527-536: « ومن البيّن ان الكمال الاول للعقل يختلف عن كمال قوى النفوس الأخرى ، ولذلك فان لفظة « كمال » تقال بالنسبة اليه باشتراك الاسم على العكس مما اعتقده الاسكندر . ومن أجل ذلك ، لم يكن ارسطو متأكداً بوضوح ، عندما عرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي عضوي ، من ان الجسم يستكمل بنفس الكيفية من قبل كل القوى ، او انه توجد قوة لا تستكمله ، او انه توجد قوة تستكمله ولكن بكيفية اخرى » (ص 405) .

الكمال المفارق ، كمال الملاح بالنسبة للسفينة ، او انه كان يدافع عن وجود قوة او جزء في النفس يسمى كمالاً بمعنى مختلف كيفياً ، عن المعنى الذي نعطيه لكمالات الاجزاء الاخرى من النفس [1] .

المسألة اذن ، في العمق ، هي مدى ارتباط او عدم ارتباط العقل بالبنية البيولوجية للانسان ، اي هل هو وظيفة للجسم ، او وظيفة مستقلة عنه ؟ فاذا كان الاسكندر قد حسم الموقف لصالح ربط العقل عضوياً بالجسم ، سواء من حيث تولده البيولوجي او من حيث قيامه بممارساته المعرفية ، فان ابن رشد حسم الموقف هو الآخر ، ولكن لصالح المفارقة . فالعقل ليس مزيجاً او نتيجة لمزيج ، وليس جسماً او قوة في جسم او صورة او كيفية فيه ، كما انه غير مخالط وغير مركب ، بل هو قوة لا مادية ، اي مستقلة بيولوجيا وانطولوجيا عن حتميات الجسم ومصيره ، ولذلك فهو ليس حادثاً ولا فانيا ولا متطوراً ، معنى ذلك ان وجوده ليس من مرتبة الوجود المادي بشتى اشكاله ودرجاته ، بل انه يدخل ضمن مقولة وجودية من مستوى آخر تمتاز بالمفارقة . ولكن هل يدفع ابن رشد بصفة المفارقة الى حدود امتناع الاتصال ، اي امتناع المحايثة او الاستمرارية بين العقل والانسان ليتحول الى قوة متعالية ؟

2 ـ المفارقة العقلية بين التعالي والمحايثة

لم يكن يسعى ابن رشد من وراء نقضه لدعوى تجسيم العقل ان يجعله صورة خالصة ومتعالية ، على غرار المثال الافلاطوني ، بل ليثبت مفارقته وحسب ؛ ذلك ان ابن رشد حرص ، في هذا الباب ايضاً ، على ابراز التناقضات التي يؤدي اليها القول ، بأن طبيعة العقل الهيولاني صورة خالصة [2] .

فلو اعتبر العقل الهيولاني صورة خالصة ، لكان من اللازم ، في رأي ابن رشد ، الاجابة على محال منطقي واضح ، لانه ما دام هذا العقل ، بالتعريف ، هيولانياً ، اي ان جوهره

---

[1] و بهذه البرهنة قضى الاسكندر على فكرة ان تكون الكمالات الاولى للنفس تتضمن كمالاً مفارقاً ، كما يقال على الملاح انه مفارق للسفينه . . . لكن ارسطو قال بجلاء ان ذلك غير واضح بالنسبة لكل اجزاء النفس ؛ ذلك لأن الصورة والكمال يقالان باشتراك بالنسبة للنفس العاقلة وبالنسبة لاجزاء النفس الاخرى 111 ، 5 : 297 - 299(ص 397) .

[2] يقول ابن رشد ، « ان الجزء من النفس الذي نسميه العقل الهيولاني ، ليست له اية طبيعة ، ولا اية ماهية تخصه باعتباره مادياً ، إلا أن يكون قوة ، لأنه مجرد من كل الصور المادية والمعقولة» كتاب النفس 111 ، 5 : 36 - 44 ص 338، وانظر تلخيص كتاب النفس ص 78 ، حيث لا يعتبر المفارقة دليلاً على الفعل الخالص ، اي الصورة الخالصة .

القوة ، فانه لا يمكن ان يكون صورة خالصة ، لأن ذلك سيجعله عقلاً بالفعل لا بالقوة ، ما دامت صورة الشيء هي فعله ، وفعله هو صورته ؛ بل لو أعتبر صورة خالصة ، فان هذا الامر سيغير من هويته الوجودية ،ووظيفته المعرفية معاً ، لأنه لو كان عقلاً بالفعل ، لغدا معقولاً لا قوة للتعقل ، ما دام العقل ، عندما يتمثل معقوله ويدركه ، اي عندما يمارس عملية التعقل ، ويصير عقلاً بالفعل ، يتوحد معرفيا بمعقوله ؛ وستنعكس هذه الوضعية على قدرته المعرفية ، لأنها ستحرمه من امكانية ان يصير كل المعقولات لأنه صار الى صورة محددة [1] .

ومن جهة اخرى ، لو كان العقل الهيولاني صورة خالصة ، لما احتاج الى مخرج له من القوة الى الفعل ، ما دامت الصورة فعلاً ، مما سيجعله يشكل استثناء في عالم الموجودات الخاضع لقانون القوة والفعل [2] ، هذا فضلاً عن ان هذا الامر مخالف لالفاظ ارسطو القائلة بضرورة وجود مبدأي القوة والفعل حتى في مجال العقل [3] ؛ كما ان اعتبار العقل الهيولاني صورة خالصة ، سيترتب عليه ان يكون فعلاً دائماً ، وهذا يخالف تعريفه باعتباره عقلاً بالقوة اي ذاتاً فارغة من أية معرفة فعلية او بالقوة ، كما يخالف المعرفة البشرية ، التي لا تتميز بالاستمرار الزماني ولا بالتواصل الفعلي ، او بالصدق المطلق ، بل انها على النقيض من ذلك تقتضي كشفاً مستمراً للحقيقة ، وغزواً دائماً للماهية ، في عالم الاشياء الفردية المنطوية عليها بالقوة ، مما يجعل العقل ينتقل باستمرار من القوة الى الفعل ، ومن الفعل الى القوة ، كما يخالف واقع المعرفة البشرية ، من حيث انها تشير الى وجود معرفة خارجة الى الفعل باستمرار في النفس ، والا فلو كانت هذه المعرفة الفعلية موجودة للافراد دوما ، فلماذا لا يتذكرونها او يشعرون بها باستمرار . ومن جهة اخرى لو كان العقل صورة وفعلا ، لتجزأ وتشخص ، اذ الفعل ، بمعنى من المعاني ، اداة تحديد وفصل [4] ، في حين ان العقل الهيولاني ليس كذلك ، كما ستعرف فيما بعد .

---

(1) eg. Hamelin (G), La theorie de L'intellect d'aprés Aristote et ses commen tateur paris, Vrin, 1955, P 59 – 60.

(2) «لو كان في الازلي إمكان عدم ، لكان ذلك عبثاً وباطلاً ، والطبيعة تأبى ذلك ، فإنه كما لا توجد صورة لا فعل لها ، كذلك لا يوجد إمكان لا يخرج إلى الفعل . فإن الإمكان والقوة إنما يقالان بالإضافة إلى الفعل ، وكذلك لا توجد فيما كان ممكناً قوة أزلية بهذا السبب بعينه ، وهذا كله بين بنفسه «السماء والعالم» ص 36 .

(3) ارسطو ، في النفس ، 430 و 10 – 15 .

(4) انظر ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 971-972 . انظر كذلك ؛ السماء والعالم ، ص 17 .

فان رَفَضَ العقل الهيولاني الاندراج تحت جنس الجواهر المادية ، من حيث انه ليس جوهراً مادياً مشاراً اليه يخضع للحتميات المادية ، فيتعرض للحرارة والبرودة ولكل اشكال الانفعالات والتقلبات ، وان رفض الدخول تحت جنس الصور المادية او القوى الحالة في الصور المادية ، وإن أبى الدخول تحت جنس الصور الخالصة ، من حيث كونه مثالاً متعالياً قائماً في ذاته وبذاته في عزلة انطولوجية ، فما هي طبيعة هذا « الكائن » الفريد الذي يرفض الدخول في إطار المقولات المتعارف عليها في الحقل المعرفي الارسطي ؟ بعبارة اخرى ، اليس من الضروري ، لفهم الرشدية ، الخروج عن المقولات الارسطية ، والافق الارسطي ، الى السبينوزية او الهيجيلية مثلاً ؟

ثالثاً: القوة، والطبيعة السلبية/ الإيجابية للعقل الهيولاني

١) قوة العقل الخالصة، والقدرة اللامحدودة للمعرفة العقلية:

كانت رغبة ابن رشد ، اذن ، ان لا يصف العقل الهيولاني بصفة ايجابية ، من شأنها ان تشوش عليه وظيفته المعرفية ، وبساطته الانطولوجية ، ولذلك تهرب من وصف ماهيته بالصورة الخالصة ، او بالصورة الحسية ، ومن وصفها بالمادة او بالمزيج من العناصر ، او من المادة والصورة . فمفارقته ، في معناها السلبي ، وعلى المستوى الميتافيزيقي والمعرفي ، تعني عدم الاختلاط بأي نوع من انواع الصور والأشياء ، مما يجعله بالقوة ازاء كل انواع الصور ، فهو ليس شيئاً من الأشياء ، ولا صورة من الصور ، مما يسمح له ان يكون قادراً على ان يصيرها باجمعها ، كما تعني انه لا يملك اية معرفة فعلية في ذاته ، او بالقوة من الدرجة الثانية .

ونستطيع ان نتبين مدى شمولية قوة العقل بمقارنتها بالحواس ؛ فاذا كانت الحواس تدرك موضوعاتها المخصوصة فلأنها لا تملك طبيعة هذه الموضوعات، والا عجزت عن معرفتها ، اي عن معرفة ما هو خارج ذاتها ، او ما هو من طبيعة جنسها . فلكي يكون الهواء اداة لنقل الروائح ، يتعين عليه ان لا يكون مالكاً لأية رائحة ، كما ان الحواس لكي تدرك لا بد ان تكون فاقدة لطبيعة الشيء المدرك ، فاذا كان هذا شرطاً ضرورياً للمعرفة الحسية ، فبالاولى ان يكون شرطاً لمعرفة العقل . ولكن لأن الحواس لها آلات معينة ، اي انها خارجة الى الفعل ، ومحددة بكمال معين ، فانها تكون بالقوة ازاء نوع واحد وخاص من الاحساسات التي تتلقاها ، في حين ان العقل في حد ذاته ليس خارجاً الى الفعل ، اي لا يملك آلة معينة ولذلك فقوته مطلقة وعدم اختصاصه شامل ، اي انه يكون بالقوة ازاء كل انواع المعقولات ، لأنه يقبلها جميعاً ، وليس مختصاً بمعقول دون آخر ؛ اي ان مفارقته المطلقة تمكنه من الحرية الشاملة ، ومن القدرة غير المحدودة في ان يصير كل شيء ، اي ان يعرف سائر الاشياء . ان العقل مدعو لأن يعرف كل المعقولات ، فلا يمكنه ان يتميز بها ، كما انه مدعو

لكي يصير الكل ، ولذا عليه ان لا يكون قابلاً للعدوى من قبل موضوعاته التي يدركها .

وهكذا نصل الى ماهية العقل الحقة ، انها القوة ، او القدرة على الوجود بالقوة في كل المفاهيم الكلية ، الفيزيائية الرياضية والميتافيزيقية ، وفي كل العقول الفردية ، البشرية والمفارقة ، انه بالقوة كل المعاني المعقولة دون ان يكون ايا منها قبل ان يفكر فيها ، اي « ليس هو في نفسه شيئاً منها »[1] .

لكن تعترضنا بصدد هذه الماهية الخاصة للعقل الهيولاني صعوبات دقيقة ؛ منها الصعوبة ذات الطابع الابستيمولوجي ، وهي كيف يحق لابن رشد ان يستعمل مفهوماً فيزيائياً ، الذي هو القوة ، لوصف طبيعة تأبى الخضوع لقانونية عالم الفيزياء بمعناه الواسع ، وهي طبيعة العقل الهيولاني ، وثانية الصعوبتين والتي لها طابع انطولوجي ، هي ، هل لقوة العقل الهيولاني قوام او موضوع تحل فيه ؟ والصعوبة الثالثة التي لها طابع انطولوجي ايضاً تتعلق بمسألة المفارقة ، فاذا كان من الواضح ان العقل مفارق للجسم ، فهل مفارقته هذه تنسحب على النفس ايضاً ما دامت تعتبر كمالاً للجسم ، وعندئذ هل من حقنا الاستمرار في اعتباره قوة للنفس باعتبارها صورة للجسم ، ام يتعين علينا اعتباره مستقلاً عنها ، ومن ثم جوهرا قائماً بذاته ، واذا كان الامر كذلك ، الا يمكن القول ان الانسان لم يعد يملك عقلاً شخصاً ؟ .

بصدد الصعوبة الاولى ينبهنا ابن رشد مراراً ، الى انه يتعين ان تفهم المفاهيم المستعملة في ميدان نظرية العقل ، والمستعارة من علم الطبيعة ، باشتراك الاسم[2] ، ولذلك عمل ابن رشد على ان يكيف مفهوم القوة مع الواقع الجديد للعقل الهيولاني . ويقتضي هذا التكييف اضفاء سمات خاصة تجعل من قوة العقل قوة متميزة نوعياً ، كيما تكون دليلاً للتعرف على طبيعة العقل ذاته ، ما دامت طبيعة القوة او الاستعداد تشير الى طبيعة ونوعية الذات المستعدة او القوية بهذا النوع او ذاك من انواع القوة ، طالما ليست هناك قوة عامة مجردة ، بل لكل نوع من الموجودات قوة خاصة ، وطالما ان الذات هي التي تكيف نوعية القوة التي تقتضيها ، والعكس صحيح ايضاً[3] . ويبدو ان قانون التبادل في الطبيعة هذا يصدق ايضاً على الصور ، فقد كان

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 86 .

(2) حول ضرورة تغير المفاهيم الفيزيائية عندما يتم نقلها إلى مجال نظرية العقل ، انظر كتاب النفس ، 537-537:5, 111 (الكمال) 111 ,555-537:5 (القوة أو الاستعداد) وبصدد نفس المفهوم انظر 111 ، 610-605:5 ؛ كما يقول في 111 ، 27-25:14 (ص 429) : «ولقد قلت سابقاً أن الألفاظ : القبول والقوة والكمال ، تفهم هنا على غير ما تفهم به حين تقال على الأشياء المادية» .

(3) يقول ابن رشد «عندما وجد ارسطو أن القوة الموجودة في العقل تختلف عن القوى الأخرى قال بأن طبيعة هذه =

أرسطو يقول ان فن النجارة لا يحل في النّاي، أو ان النفس لا تحل في أي جسم كان [1]. وهكذا يمكن ان نتعرف على طبيعة القوة من خلال معرفتنا لطبيعة الذات القوية ، كما يمكننا ان نتعرف على طبيعة الذات القوية بمعرفة طبيعة قوتها . فالقوة في ذاتها ، والتي تصلح لكل شيء ولكل وضع ، لا وجود لها . فما هي الخصائص النوعية للقوة العقلية اذن ؟

في البداية نعرف القوة في معناها العام والفيزيائي . انها الاستعداد لتلقي كل الأشياء دون ان تكون هي في ذاتها شيئاً بالفعل مما تتلقاه ؛ وينطوي هذا التعريف على مبدأين ميتافيزيقيين ، مبدأ القابلية المطلقة والشاملة لتلقي كل شيء ومبدأ الحرمان من اتصافها بطبيعة ما يمكن ان تتلقاه .

ونستطيع ان نتبين الطبيعة الداخلية لقوة العقل الهيولاني ، بالمقارنة بينها وبين القوة المادية . ويمكن ان نفعل ذلك ، عبر محورين ، محور القبول ، ومحور الخروج الى الفعل .

يبدو ، لاول وهلة ، ان كلا القوتين تتصفان بالقبول والانفعال ، وبكونهما محرومتين من الصورة والفعل ، وانهما تساقان الى الفعل بفضل عامل فعال خارجي . غير اننا لو تأملنا هذه الجوانب المشتركة ملياً لوجدناها تقال على القوتين بمعاني مختلفة وبمضمون متباين جذرياً ، أي انها تضاف اليهما او تقال عليهما باشتراك الاسم .

وهكذا نلاحظ بالنسبة لصفة القبول ـ وهو المحور الاول ـ ، انه يؤدي ، بالنسبة للمادة ، الى انفعال واستحالة ؛ اذ عندما تتوحد المادة بصورة معينة اتحاداً جوهرياً يلحقها تغير وانفعال ، لأن الصورة ، في هذا المستوى ، تتغلغل في المادة محولة طبيعتها ، ومكيفة لوجودها مع هويتها الذاتية ، بحيث يتم تطويع المادة بحسب الصورة الحالة فيها [2] ؛ ونفس الأمر

= تختلف عن غيرها من الطبائع ذات الاستعداد. إن ما يميز هذا العقل المستعد هو انه لا ينطوي على أي من الموضوعات المعقولة لا بالقوة ولا بالفعل، وبالتالي يلزم أن لا يكون جسماً ولا صورة في جسم، كتاب النفس، 111، 14:113-120 (ص 1323)؛ انظر كذلك نفس الفقرة (14) اسطر: 84، 90-99.

(1) ارسطو، في النفس، 407 ظ 23؛ الطبيعة، 194 ظ 9؛ ويقول ابن رشد في الشرح الأوسط لكتاب النفس «ليس يفعل أي شيء اتفق في أي شيء اتفق، ولا ينفعل أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق، ولا يقترن أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق بأي شيء اتفق» فقرة 52؛ كما يضيف في 52 مكرر «فانا نرى أن لكل نفس بدناً خاصاً بها وذلك أن حال النفس من البدن كحال الصناعة من الآلات، فمن قال أن نفس الإنسان تحل بدن الحمار كمن قال أن صناعة النجارة تحل في المزامير» انظر في هذا الصدد أيضاً، ما بعد الطبيعة، لابن رشد مقالة اللام 1072-1073.

(2) ابن رشد، كتاب النفس، 111، 14:27-34 (ص 429).

يحدث للادراك وادواته مـن قبل الصور الحسية ، ولكن بدرجة اقل . اما القبول العقلي ، فلا يقود الى انفعال ، ولا الى استحالة او تغير . حقاً ، بدون انفعال ، لا تتم المعرفة بتاتاً ، لأنه هو الذي يضـمن التواصل بين العقل والمعقول ، حيث لا بد من تأثير احدهما عـلى الآخر كي يتم التعقل . الا ان انفعال العقل الهيولاني لا يطرح على مستوى التغير والاستحالة ، اي على مستوى الاضطراب والانتقاص ، بل على مستوى الفعل والكمال[1] .

ومما يدل على ان انفعال العقل الهيولاني لا يغير من طبيعته ، انه على الرغم من قبـوله الصـورة بالفعـل ، يظل بـالقـوة ازاء بـاقي الصـور الاخـرى ، اي ان الانتقـال « من القـوة الاولية ، الى فعل التفكير ، لا ينطوي على هدم للقوة ، بل بالاحرى يحفظ ما كان بالقوة ، في الذي تحقق كماله ، بكيفية تجعـل القوة والفعـل يتطابقـان »[2] ، في حين تتصف المـادة سـواء الاولى منها او الثانية ، عندما تلبس صورة معينة بانها تبعد القوة التي كـانت لازمة لهـا ؛ ومن جهة اخرى عندما تمتزج المادة بالصورة وتتحد بها تصبـح جزءاً منهـا ، بينما لا يتشبث العقـل بالصورة المقبولة ولا يتمسك بها داخلياً .

وهذا ما يدعو الى القول بان المادة تخضع لمبدأ عدم التنـاقض ، اذ لا تستطيـع ان تقبل صورة جديدة وهي لابسة لصورة سابقة ، الا بشرط القضاء على الصـورة القديمـة ، فخشب الخزانة مثلاً لا يمكن ان يتحول الى صورة مائـدة ، الا عند تـلاشي صورة الخـزانة منـه ؛ [3] بينـما في امكان قـوة العقـل ان تستقبـل ، في نفس الـوقت ، عـدة صـور دون أي تنـاقض ، ودون اي اشتـراط لانمحاء الصـور القديمـة منـه ، اي ان قـوة العقـل الهيـولاني تقتـدر عـلى ان تقبل كمالاً ثانياً معارضاً للاول دون ان يؤدي ذلك الى فقدانه ، وكمالاً ثالثاً دون اي يؤدي قبوله الى تلاشي الثاني ، وهكذا يستمر القبول للعديد من المعقولات المتضادة دون اي تحديد لقابلية التلقي ، ما دام « الذي يخص محل العلم من القبول ، انه يدرك المتضادات معاً ، اعني

---

(1) بصدد كون القبول العقلي لا يؤدي إلى انفعال، انظر كتاب النفس، 111، 15:7 - 22 (ص 417 - 418)، 146:27 - 24 (ص 429) . وانظر أيضاً Bazan (H.A) La noétiva de Averroes Filosofia, argentina (Mendoza) 1978, P.29 – 30; Weber, op. cit., P.234 – 37; Munk, op. cit, P.445.

(2) Ortega y Gasset, Ideas para una historia de la filosofia. obras completas , 4, p .413 , in Guy , A ortega y Gasset , critiqeue d' aristote , paris : 1963 , p , 152 , cf , Aristote , De L'ame , 417 b 3 .

(3) بصدد ارتباط المادة الحسية بمبدأ عدم التناقض ، انظر Gruz-Henandez, M. Historia de la filosofia, t. II, p. 160 – 161.

الشيء وضده »[1] .

وتختلف قوة العقل الهيولاني عن قوة المادة في امر اساسي آخر ، يعبر بوضوح عن اختلاف المقام الوجودي للعقل عن مقام المادة ، ذلك ان هذه الاخيرة ، بحكم طبيعتها ، تتلقى الصور الجزئية والمفردة والشخصية ، طالما ان عالم الواقع الحسي هو عالم الاشياء المتصفة بالصفات المذكورة ، بل ان ما يوجد في العالم ، بصفة فعلية حقيقية ، هو هذه الاشياء الجزئية ، اما العقل فلا يقبل الا الصور الكلية ، بعد ان يجردها من لواحقها الجزئية . وبعبارة اخرى تقبل المادة الصور بكمها وامتدادها [2] ، بينما يقبل العقل الصور في منأى عن الكم والامتداد[3] .

ونتيجة لكل ما سبق ونظراً لانتفاء الحواجز المادية وشفافية القوة العقلية والموضوعات التي تتوحد بها، يتمكن العقل من معرفة صورة الحالة فيه وتمييزها، بل ويدرك ذاته من خلالها، بينما لا تدرك المادة الأولى ولا الثانية صورها التي تقبلها ولا تميزها ومن ثمة لا تدرك ذاتها[4].

اما بصدد تباين القوتين من زاوية المحور الثاني ، محور الاخراج الى الفعل ، فان قوة العقل الهيولاني تبدو متميزة بكيفية واضحة عن قوة المادة ، لأن سائقها الى الفعل يختلف نوعياً فيما بينهما ؛ فالذي يسوق القوة المادية ،وكذلك قوة الاحساس ، الى الفعل هو الصور المادية ، ولذلك تتخذ عملية الاخراج بهذا الصدد طبيعة انطولوجية ، لأن قبول صورة من طرف مادة ، معناه الظهور الى الوجود بماهية محددة .ـ والعكس صحيح ايضاً ، اي اذا انسحبت الصورة عن مادة ما تلاشى الموجود الفعلي ، ولذلك لا تلتزم المادة بصورة محددة ، اذ يتم اخراجها بصور متعددة بالتلاحق او بالتراكم .

اما العقل الهيولاني ، فالذي يسوق قوته الى الفعل هو العقل الفعال عن طريق المعقولات بالفعل (العقل النظري)،الامر الذي يدفعنا الى القول ان عملية الاخراج تتم بأداتين متضافرتين ، بالعقل الفعال والعقل النظري ؛ ولذلك ، ان نظرنا الى عملية الاخراج

---

(1) تهافت التهافت، ق 2، ص 838. ويقول في ما بعد الطبيعة ، هـ 740-741: «وإنما أعني بأن العقل يفهم المتقابلين معاً، ليس بأن يفهم الواحد بعد الآخر كمثل حالها في الوجود، بل يفهمهما مجتمعان في الوجود».

(2) «المادة لا تتلقى إلا الأشياء الجزئية لأن القوى القابلة ذوات المواد،هي التي تقبل أشياء محدة» تهافت التهافت (ت. ت) ق 2، ص 863.

(3) بصدد اختلاف القوة العقلية عن القوة المادية الأولى والثانية، انظر كتاب النفس 111، 5:27-55 (ص 387-388).

(4) راجع نفس الإحالة السابقة.

من زاوية العقل الفعال فقط ، وجدنا قوة العقل الهيولاني مختلفة عن قوة المادة ، في انها تظل ملتزمة بصورة واحدة ، او بكمال نوعي واحد ، الا اننا لو نظرنا الى عملية الاخراج في شموليتها لوجدنا ان قوة العقل الهيولاني تتحقق ، هي الاخرى بالتعاقب او بالتراكم ، لأن الكمالات الاخيرة او المعقولات النظرية ، لا تفتأ تتكاثر سانكرونيا وتتعاقب دياكرونيا . ويتبين من المقارنة كذلك ، ان الاخراج العقلي الى الفعل ليس من طبيعة انطولوجية ، وانما من طبيعة معرفية فقط ، اي انها تحريك لوظيفة التعقل من اجل تجريد العالم لمعرفة كنهه وضبط قوانينه .

وبذلك يتضح معنى قول ابن رشد بان ما يميز قوة العقل الهيولاني عن غيرها من القوى انها لا تنطوي على اي من الموضوعات المعقولة ، لا بالقوة ولا بالفعل [1] ؛ اي ان ما يشكل طبيعة قوة العقل الهيولاني هو فراغها التام من اي محتوى ومن أي شيء او صورة شيء لا بالقوة ولا بالفعل ، وهذا يعني ان قوة العقل الهيولاني ، هي في نهاية الامر ، نوع من الحياد ، او بالاحرى من الحيز المحايد الذي تملكه النفس البشرية بوساطة معينة ، والذي يمكنها من الحكم المجرد والصادق على المعرفة وعلى العالم ، فالعقل ليس شيئاً ، انه لا يملك طبيعة محدودة ومحددة ، لأنه تلك الامكانية لكي يصير كل شيء عن طريق المعرفة ، بل ان هذا « اللاشيء » هو شرط الكل ، وخصوصاً شرط ومجال حرية الانسان ، وقدرته على السيطرة على العالم [2] .

كما تعني قوة العقل الخالصة ايضاً ، القدرة غير المحدودة وغير المحددة للمعرفة العقلية ؛ فالعقل يستطيع ان يعرف كل شيء ، دون اي عائق كمي او كيفي ، لا من جانب المادة التي تحد المعرفة في مداها ونوعها ، او من جانب المعارف المكتسبة ، لأنها لا تحدث ابداً حالة التشبع او الامتلاء او الرضى المطلق ، كما انها لا تحول دون المزيد من المعرفة ومن تحسينها ، بل ان المعارف الجديدة لا تملأ حيزاً فارغاً بقدر ما تفتح ثغرة جديدة في فراغ العقل اللانهائي ، ليطل منها على آفاق جديدة ، ولذلك فعملية المعرفة لا تنتهي ، فهي مستمرة الى ما

---

(1) كتاب النفس ، 111 ، 14:118-120 «ما يميز موضوع هذا الاستعداد هو أنه لا ينطوي على أي معنى معقول سواء بالقوة أو بالفعل» . من هنا نفهم تشبيهه للعقل باللوح الفارغ ، أو بالوسط الشفاف أو المحل الخالي ؛ حول مفهوم اللوح الفارغ قارن موقفه بموقف أحد الافلوطينيين ، وهو بروقلس الذي ملأ اللوح بالكتابة الذاتية والقبلية ، انظر في ذلك Trouillard, j,L'un et l'ame selon proclos,Paris, Belles lettres, p. 33.

(2) cf. S. Broton, Ideologie et Philosophie, in Démystification et Ideologie, Aubier, 1973, p. 152.; Hana, l'unité et l'intellect: nécessité immenent au systeme d'Everroes.? in actes de V congres Int.d'arabisants et islamisan, 1970.

لا نهاية له في الزمان والمكان والكيف باستمرار النوع البشري وباستمرار العالم . كما انه ، من ناحية اخرى ، لا وجود لحقائق تند عن القدرة العقلية ، فكل شيء في إمكان العقل ، حتى النومين الكانطي ، لأن العقل في ذاته امكان مطلق ، ولأنه قادر على التحرر من المعطيات الحسية واسسها الزمانية والمكانية ، وعلى تجاوز المقولات المنطقية الضابطة للمعرفة النظرية ، ليعانق الحقيقة الميتافيزيقية ذاتها ، ولأنه هو ذاته يملك بطبيعته اللامادية ، جواز معاشرة الاشياء في ذاتها ، ان لم يكن هو ذاته يشارك في بنائها .

لقد كان هذا الشمول المعرفي في الكم والكيف نتيجة لفقدان العقل للعنصر المادي او عدم ملكيته لعضو جسمي ، لأن المادة اداة تحديد للمعرفة وعائق امام شموليتها ، خصوصاً وانها في هذا المستوى تعني ادوات المعرفة الحسية ومعطياتها . والبقاء في مستوى المعرفة الحسية ، لا يمكننا سوى من معرفة جزئية وجهوية ومحدودة وشخصية ، سواء تعلق الأمر بالعالم ، اي بموضوعات المعرفة ، او بالذات العارفة ، لأن المعرفة الحسية المرتبطة بالمعطيات المادية وبالاجهزة المحصور مداها ونوعية ادراكها ، تحصر الانسان في عالم محدود ، وتطوقه في دنيا المظاهر الجزئية الزائلة ، ولا تنتقل به الى شمولية العلم . وحيث انه لا علم الا بالكليات ، فانه يتوجب التخلص مما يحبس القدرة المعرفية في افق الجزئيات والظواهر المحسوسة ، من اجل تحقيق التواصل التام والشامل بين الحقيقة والانسان ، وبين الانسان والانسانية ، ان المعرفة النظرية تتجاوز حدود المعطيات الحسية كما وكيفا ، في الزمن والمكان ، من اجل بناء مفاهيم وعلاقات وقوانين كلية ، تتجاوز العينات المحدودة ، والجهوية التي تنقلها الحواس ، كما تتجاوز اذواق الناس ومشاعرهم وانتماءاتهم التاريخية ، الى المدى العميق مدى الماهية الدفينة والخالدة للاشياء .

وهكذا يتجلى لنا شيئاً فشيئاً مضمون وابعاد قوة العقل عند ابن رشد ؛ ان هذه القوة تقع بين العدم والحقيقة الملموسة ؛ فهي ليست عدما بالمعنى الحق ، وليست حقيقة ملموسة بالمعنى الحق [1] ، كما انها ليست جوهراً حقيقياً يتغير بتعاقب الصور عليه ، وفي نفس الوقت ليست مادة حقة بالقياس الى العقل الفعال ، او الى المعقول بالفعل [2]. بعبارة اخرى يقع العقل الهيولاني ، بين الوجود واللاوجود ، ولا يمكن ان يكون لا هذا ولا ذاك بالمعنى الحق ؛ لا يمكن ان يكون لا وجودا ، والا فلن يستطيع تحقيق حتى صفاته السلبية (قبول المعقولات) ، ولا يمكن ان يكون موجوداً بالمعنى الدقيق للكلمة ، لأن ذلك سيفسد عليه صفاء

---

(1) Bazan (H.A) **La noética de Averroes**... p.38, Philosophia, Argentina (Mendoza) 1972, 38.

(2) جوتييه ، م . م . ، ص 244 .

ادراكاته ويشوش وظيفته . فوجوده من نوع « المعدوم الممكن » »، والذي يمكن ادخاله تحت المقولة المعتزلية « المعدوم ذات ما » ، او مقولة « المعدوم الموجود من جهة القوة والامكان الذي له » . ولذلك تقتضي الطبيعة « العدمية » للعقل الهيولاني استدعاء نقيضها ، لأن « عدم العقل لا « يكون » الا بنقيضه ؛ فالعقل يوجد ويحيا بنقيضه ، كما ان الوجود يصير ويفهم بنقيضه « فكل منهما يخلف صاحبه »[1] .

ولكننا نستطيع ايضاً ان نستخلص من مقارنة القوى المادية والحسية والعقلية ، ان قوة العقل الهيولاني قوة خالصة لا يشوبها اي شكل من اشكال الفعل او الصورة او يقيد امكانها ويحصر استيعابها مبدأ من المبادىء ، والا اندرجت تحت صنف القوتين المادية والحسية ، ومن ثم ينقطع العقل عن ان يكون ، لأن اهم ما « يحدده » ، ويطبع « ماهيته » هو افتقاره التام لأي « تحديد » ولأية « ماهية » تعرقل عملية معرفته النزيهة الحقة لماهيات الاشياء ، اي ان معرفته للماهية تقتضي ان يكون فاقداً لاية ماهية بكيفية مسبقة . فهل معنى هذا ان هذه الحقيقة تقال عليه من الزاوية الانطولوجية ، ام ان الامر يقف عند حد المستوى المعرفي ؟ هل افتقاده للماهية ، هو ازاء وجوده او ازاء وظيفته ؟ اي هل فراغه التام من أي شيء ، هو ازاء ذاته ام أزاء ما سيعرفه من اشياء العالم ؟ بعبارة مقتضبة هل لهذه القوة الخالصة قوام انطولوجي ، ام انها مجرد قوة لا موضوع لها كما يقول الاسكندر ؟ .

2) اشكال القوام الانطولوجي لقوة العقل :

أ) العقل ليس قوة خالصة :

كان ابن رشد واعياً بحدود الصفة السلبية / الإيجابية أي القوة التي تميز طبيعة العقل . لأنه لئن كانت ضرورة المعرفة الشاملة للعقل هي التي دفعت ابن رشد الى تبني جانب من الاطروحة الاسكندرية بصدد القوة الخالصة للعقل ، فانها لم تكن لتدفعه الى حدود المساندة المطلقة لهذه الاطروحة المتطرفة ، والتي لا تبقي القوة الخالصة للعقل على مستوى المعرفة فقط ، بل تمدها الى المستوى الوجودي ايضاً ، مما يجعل الاستعداد العقلي خالصاً ولا

---

(1) يقول في سياق مشابه «والحامل لهذا الامكان هو الموضوع ، الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن ؛ فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد والا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ، أعني من جهة القوة والإمكان الذي له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه ، فإن العدم ذات ما ، وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل منهما يخلف صاحبه» ت.ت. ص 195-196 ق 1 .

يستند الى اي قوام او موضوع . ولم يساير الموقف الاسكندري ، لأن وجود الاستعداد علامة على وجود الشيء المستعد ، اذ لا وجود للاستعداد في ذاته ، ثم لأن مثل هذا الموقف يخالف تعاليم المشائية ، ويؤدي الى محالات تتعارض والحقيقة .

ففي رأي ابن رشد ، لا يمكن تبرير دعوى القوة الخالصة للعقل ازاء الوجود فلسفياً ؛ اولاً لأن القوة « مما لا تفارق » ، فماهيتها ان لا تقوم بذاتها مستقلة عن اي قوام ، ولذلك لا بدّ لها من قوام او موضوع تحدث فيه او تضاف اليه ، فـ « الامكان ـ كما يقول ابن رشد ـ يستدعي شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن[1] » ، كما انه «لابد في قولنا في الشيء انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان »[2] .

ولا يمكن ان تستثني قوة العقل من هذا المفهوم العام للقوة والا حصل محال ، وهو تلاشي هذه القوة بمجرد تلقيها لاول معقول ، اذ « الممكن اذا حصل بالفعل ، ارتفع الامكان ، فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للمكن »[3] ، ولأن ماهية العقل الهيولاني هي القوة ، فعند تلاشي هذه الاخيرة يتلاشى وجوده بالمرة عند اول فعل معرفي . ولذا لا بد للاستعداد العقلي من حامل او موضوع يضمن الاستمرارية المعرفية والوجودية معاً للعقل ، حتى حين قبوله المعقولات ، اي ولو تلاشت القوة أو الاستعداد بصدد هذا المعقول او ذاك .

ومما يشير الى ضرورة وجود موضوع لقوة العقل ، من ناحية ثانية ، ان العقل يمكن ان يتصور هذه القوة فارغة من الصور ، اي من المعرفة في الوقت الذي يتلقى فيه المعرفة ، وبالتالي ، فان الشيء القابل لهذا الاستعداد وللصور ، لا بد ان يكون شيئاً خارجاً عن هذا الاستعداد بالضرورة[4] . ثم إنه لو كان جوهر العقل او ماهيته هي القوة ، وليس له موضوع قابل ، لكان بالقوة لأن يكون بالقوة ، اذ حينئذ ، لن تكون له امكانية الخروج الى

---

(1) ابن رشد ، ت.ت. ق 1 ، ص 189 .

(2) ابن رشد ، ن. م ق 1 ، ص 192-193؛ انظر أيضاً ، ن.م ، ق 1 ، ص 195-196 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 189 - 90 . ؛ ويقول في كتاب النفس ، « ان البرهنة الارسطية تبيّن ذلك بجلاء . . فالقضية التي بمقتضاها ان كل قابل لا يوجد فيه شيء بالفعل من طبيعة المقبول تستخلص بوضوح من ان الإستعداد بطبيعة جوهره يحتاج الى الحامل باعتباره شيئاً مستعداً ، ذلك ان الإستعداد ليس هو القابل ، لكن وجود الاستعداد في القابل يشبه وجود المحمول في الموضوع . هذا لو وجد القبول يتلاشى الاستعداد فقط ويبقى الموضوع القابل » 111 , 5 248 -266) ص 396 - 397) .

(4) مونك ، م . م ، ص 447 .

الفعل ، وهذا محال[1] . ومن ناحية اخرى كيف يمكن القول بانه مجرد استعداد خالص ، وليس جوهراً قائماً بذاته ، في الوقت الذي يدعي فيه الاسكندر بانه يتلقى صورة العقل الفعال واخيراً فان هذه الاطروحة تخالف سلوك ارسطو ازاء العقل الهيولاني ، اذ لو كان يعتبره مجرد قوة خالصة لما عمد لمقارنته بالعقل الفعال[2] .

وهكذا ، فالقول بان العقل الهيولاني لا يملك اي شيء واية صفة ايجابية ، وان جوهره القوة ، قول نسبي ، اذ انه لا يعني ان طبيعته القوية تمنعه من ان يكون جوهراً ، وانها قوة ازاء الوجود ، او ان العقل ليس شيئاً في ذاته ، او انه غير المكتوب من اللوح ، كما يقول الاسكندر ، بل يعني فقط انه لا يملك ما سيعرفه ، اما هو في ذاته فهو موجود ، ولذلك فهو بمثابة اللوح المستعد لقبول الكتابة وليس الاستعداد لقبول الكتابة . ولكن ما طبيعة اللوح الذي يحل فيه الاستعداد للكتابة ، او ما هو الموضوع او الحامل لقوة العقل الهيولاني ؟

ب) العقل والنفس : الخيال كموضوع لقوة العقل :

لجأ ابن رشد للاجابة على هذا السؤال ، في المرحلة الباجوية من تفكيره والتي تمثلها جوامع كتاب النفس[3] ، الى اطروحة محايثة العقل للنفس هرباً من الطرح الاسكندري المغالي الذي كاد ان يغرق العقل الهيولاني في العدم ، ولكنه ما لبث ان تراجع عن هذا التبني للحل الباجوي ، ليمعن في تعميق مفارقة العقل الهيولاني حتى عن النفس ، وليكتشف حله الشخصي .

ان ما جعله يتبنى موقف مخالطة العقل للنفس هو اعتماده مسلمة تعتبر انه من اللازم ان يكون موضوع العقل خارجاً الى الفعل ، وعلى ابعاد امكانية حل النمط الرابع من الوجود . وقد تشكلت المسلمة الاولى نتيجة مقارنة طبيعة قوة العقل الهيولاني بالمادة الاولى ؛ فلأن العقل قوة خالصة ، ويقتضي موضوعاً خالياً من الفعل بكيفية جذرية ، وطالما ان الموضوع الوحيد المتصف بهذه الصفة ، وهو المادة الاولى ، لا يمكن ان يكون موضوعاً او قواماً له وللمعقولات نظراً للتقابل المطلق بين نمطي وجودهما ، فانه لا يبقى سوى افتراض

---

(1) ابن رشد ، السماع الطبيعي ، ص 10

(2) « لو لم يكن للفظة العقل . الا معنى الاستعداد عند ارسطو ، لما امكنه ان يقارنه بالعقل الفعال واثباته للتشابه والاختلاف بينهما » كتاب النفس ، 111 , 19 : 81 - 85 (ص 443) .

(3) وقد نشرت الجوامع في حيدر اباد والقاهرة (الاهواني) باسم التلخيص ، قد أشرنا اليها بالاسم الذي نشرت به .

ضـرورة ان يكون القـابل للقـوة العقلية فيـه شيء بالفعـل او انه شيء بـالفعل او صـورة من الصور[1] .

وانـطلاقاً من هـذه المسلمة ، بحث ابن رشـد في انماط الـوجود الـثلاثـة الخـارجـة الى الفعـل ، وهي الجسم والنفس والعقل ، عن الموضوع الصـالح لحمـل الاستعـداد او القـوة العقلية ؛ فابعد فـي البداية افتراض الجسم ، للاسباب التي سبق ذكرها للتدليل على مفارقة العقل لكل اشكال الوجود المادي[2] ؛ كما ازاح امكانية ان يكون العقل موضوعاً ، لأنه عندئذ سيضم هذا الموضوع القوة والفعل معاً ، وسيكون العقل موجوداً بالفعل من نوع ما هو قوي عليه ، وهذا محال[3] ، اولاً لان القوة والفعل متناقضان ، وبالتالي لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحـد ، ثـم ثانيـاً ، لأن « ما هـو بالقـوة شيئاً مـا ، فليس فيه شيء بـالفعل مما هـو قـوي عليه »[4] ؛ بعبارة ادق ، لو كان موضوع العقل الهيولاني هو العقل ، فسيكون العقل يستقبل عقـلاً ، وسيكون القـابل هـو المقبول ، او يكـون المقبول هـو فعـل القـابـل ، وهـذا محـال ظاهر . ويكشف ابن رشد عن السبب الذي حدا بدعاة هذه الاطروحة،وهم ثامستيوس وابن سينا ومن سار في خطهما ، الى السقوط في هذه التناقضات ، فيرجعه الى جمعهم بين الحكيمين اي بين نظرية المثل الافلاطونية ونظريـة العقل الارسطية ؛ اي بـين نظريـة تدافـع عن ازلية المعقولات وقيامها خارج النفس البشرية وخارج اشخاصهـا الجزئيـة ، وعن وجودهـا بالفعـل دوما ، ونظرية تدافع عن تكون للمعقـول وحدوث له في زمان عبر مسلسـل ينتقل من العالم الى العقل ، ومن المحسوسات الى المعقولات الخارجة الى الفعل ، هذا التكـون الذي يقتضي ثلاثة عناصر ـ علاوة على العناصر الما قبل عقلية ـ تشكل بنية واحدة متـراصة : هي العقـل بالقوة الـذي يخرجـه العقل الفعـال الى الفعل ليتـولد عنهما كائن ثالث هـو العقل بـالفعل او المعقولات الحادثة بالفعل . فالجمع بين هاتين الاطروحتين ، سواء على الطريقة الثـامستيويـة (وهي حدوث المعقولات بالرغم من ان القوة التي تسبقها ازلية [5] ،او على الطريقة السينيوية

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 84 .

(2) لا يتردد ابن رشد في جعل الجسم باعتباره خارجاً الى الفعل ـ موضوعاً للاشياء السرمـدية (انـظر ما بعـد الطبيعة ، ح ، ص 1077؛ ن . م ، ل ، ص 1447 ، 1726) . لكن يبدو ان المانع من وضعه ذلك بالنسبة للعقل ، فضلاً عن الأسباب السالفة الذكر ، كون العقل لا يتحرك حركة نقلة ، كما ان عدم تغير جوهره هو الذي منعه من جعل المادة الاولى ، اي الموضوع بالقوة ، موضوعاً للعقل .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 85 .

(4) ابن رشد ، ن . م ، ص 86 .

(5) انظر ابن رشد ، ن . م ، ص 83 .

(وهي القول بازلية المعقولات وحدوثها في آن واحـد) ، لا يمكن ان يؤدي الا الى تناقض ، لأن النظريتين الارسطية والأفلاطونية من مستويين مختلفين ؛ فعنـدما تفترض المعقولات (او العقل النظري) خالدة عندئذ لا يمكن القول بان هناك استعداداً يتقدمها ، اللهم على سبيل الاستعارة ، لأن الموجود الازلي يوجد دوماً بالفعل ، لانه موجود ضروري لا يمكن ان يسبقـه إمكان او قوة بحال ، في حين يجعل دعاة الجمع بين الحكيمـين المعقولات ازليـة ، وفي ذات الوقت حادثة عن استعداد يتقدمها ، بل انهم يتمادون في تناقضهم عندما يجعلون الاستعداد المتقدم ازلياً ايضاً ، فيكون الشيء يقبل نفسه ، وهذا محال .

وهكذا يصل ابن رشد ، في هذه اللحظة ، الى نقطة الانعطاف الاولى في موقفه ؛ فهو بعـد ان رفض اطروحـة اعتبار الجسم مـوضوعـاً للعقل ، وبعـد ان سبق ان رفض اطروحـة العقـل / القـوة المحضـة الـذي لا يحتـاج الى المـوضـوع ، يـرفض الآن الاطـروحـة السينوية / الثامستيوية ، التي تعتبر العقل الهيولاني هو الاستعداد او موضوع الاستعداد المتقدم على الفعل ؛ رفض ابن رشد اذن المثالية المغالية ، والمادية المبالغة في ذات الوقت ، وفي المقابل حاول تجاوز الاتجاهين معاً في طريق جديد يستفيد من عناصر المواقف السابقة دون ان يسقط في محالاتها .

التجأ ابن رشد ، اذن ، الى الوجود الثالث الخارج الى الفعل ، وهو النفس ، ليجعله موضوعاً للعقل . وهكذا يصادق على هذا الفرض او بالاحرى يتبنى الحل الباجوي ، الـذي هرب به من الصعوبات التي يثيرها الطرح الاسكندري ، فوراً بعد تردد منهجي قصير [1] ويختار من بين قوى النفس الحسية ـ الداخلية ، قوة الخيال ليجعلها موضوع العقل الهيولاني ، ويمكن فهم هذه الدعوى ، اما على اساس ان الخيال هو الموضوع المستعد كي تصير المعاني الموجـودة فيه ، معقولات بالفعل ، او على اساس انه القوة الوحيدة التي تكون موضوعاً للمعقولات ، او على اساس ان الخيال هو الموضوع القابل للقوة التي في العقل الهيولاني ، ولكن بشرط ان تكون العلاقة علاقة محايثة ، لا علاقة مخالطة ، اي ان يحايث العقل الهيولاني القوة الخيالية دون ان يخالطها ، وان توجد المعقولات في الخيال بالقوة ، دون ان تخالطها . وهو يقيم هذا التمييز الدقيق مخافة الوقوع في الالزام الشهير ، وهو ان المعقولات تقبل المعقولات ، وان الشيء يقبل ذاته ، فضلاً عن ان من شأن هذا التوحيد الهيكلي بين الخيال والعقل الهيولاني ، ان يقود الى خلط شنيع ، وهو تـوحيد العلم الكـلي والخالـد والضـروري بـالمعـرفـة الجـزئيـة والصـائـرة والمادية . اذن لا يوجد العقل او المعقول في الخيال او في المعاني الخيـالية الا بكيفيـة قويـة لا

(1) انظر ، ن . م ، ص 85 - 86 ؛ كتاب النفس 111 , 5 : 300 - 312 (ص 397) .

بالفعل ، والا سيصبح الخيال هو العقل . ان الاستعداد موجود « في » الصور الخيالية ، ولكن وظيفة الاستعداد ، التي هي القبول او المعرفة او الفهم العقلي ، لا يمكن ان تكون مخالطة للصور الخيالية . بعبارة اخرى ، الوظيفة حالة ومختلطة بالصور الخيالية ، ولكن فعلها مفارق ، والا « لما امكن فيه ان يعقل الصور الخيالية »[1] ويمكن ان تعبر ، مع ابن رشد ، عما سبق بصيغة اخرى قائلين بان الصور الخيالية شرط في وجود الاستعداد او في وجود العقل الهيولاني ، لا في قبوله المعقولات ؛ ان الخيالات شرط في ممارسة التعقل ، اي خروج العقل من القوة الى الفعل ، اي شرط في وجوده ، ولكنها ليست شرطاً في قبوله للمعقولات ، كيلاً تختلط المعرفة العقلية بالحسية ، وتحل المعقولات النظرية في المعاني الخيالية ، فيكون ذلك عائقاً عن ادراك العقل للكليات كما هي [2] .

ومن هنا يمكن فهم تشبيه اللوح الشهير ؛ فابن رشد يشبه علاقة العقل الهيولاني بالخيالات ، او علاقة الاستعداد بموضوعه « بعقد اللوح للكتابة » و «باللوح» ؛ فالنفس الموضوعة لهذا الاستعداد ، وهي النفس الخيالية ، هي بمنزلة اللوح ، اي القابل او الموضوع او الحامل للاستعداد ؛ بينما الاستعداد الذي في القوة المتخيلة لقبول المعقولات هو بمنزلة « عقد اللوح للكتابة » . فهو يفرق ، اذن ، بين الاستعداد لقبول المعقولات ، الموجودة في القوة الخيالية ، وموضوع هذا الاستعداد الذي هو النفس المتخيلة ذاتها ، اي ان الاستعداد يوجد في النفس الخيالية باعتبارها موضوع هذا الاستعداد . فاذا نظرنا الى الاستعداد من منظور الخيالات ، كان الوضع معرفياً ، اي استعداداً للخروج الى الفعل (وهو عقد اللوح للكتابة) ، وعندما ننظر الى النفس الخيالية من منظور الاستعداد ، يكون الوضع انطولوجيا ، اي وجود الاستعداد في موضوع يضمن له الوجود او هيأة يتخذها العقل في النفس [3] .

بالجملة فالقوة الخياليةهي موضوع العقل الهيولاني ، وليست هي العقل الهيولاني ، فهل تسمح الفلسفة الرشدية بهذا الحل ، او بالاحرى التشبّث به ؟

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 87 .

(2) « فلذلك ما يقول الاسكندر ان العقل هـ . هو استعداد فقط مجرد من الصور ، يريد ، ان ليس صورة من الصور شرطاً في قبوله المعقولات ، وانما هو شرط في وجوده ، لا في قبوله » ابن رشد ، ت ، م ، ص 87 .

(3) يقول « ولذلك ما يشبه ارسطو الاستعداد الذي في القوة المتخيلة لقبول المعقولات بعقد اللوح للكتابة ، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمثابة اللوح » تلخيص كتاب النفس ، ص 88 ، ويشير الاهواني الى ان هذه العبارة محذوفة من نسخة مدريد ، بصدد مثال اللوح ، انظر ايضاً ، كتاب النفس ، 111 , 14 : 50-65 (ص 430) 14 : 77 - 89 (431) .

ج) مفارقة العقل للنفس : المادة العاقلة

عند تأمل حقيقة النسق السيكولوجي لابن رشد ، تتولد لدينا قناعة بانه لا يمكن الانتظار من الرشدية ان تتبنى اطروحة الخيال كموضوع للعقل ، وان هي تبنتها ، فان ذلك لن يكون الا مؤقتا ولن تستطيع التشبث بها طويلاً ؛ ذلك ان تعريفه للنفس بالكمال ، وتصوره لدلالة مفهوم الكمال من حيث انه يقال بـاشتراك الاسم على النفس والعقل ، واطروحته بصدد مفارقة العقل لكل إشكال الجسمية او الارتباط العضوي بالجسم ، كل هذا لا يسمح بتواجد التصور الباجوي في ثنايا المنظومة السيكولوجية الرشدية ، والا كان ذلك على حساب مفارقة العقل ، اذ كيف يكون استعداد العقل حالاً في الخيال ، الذي هو قوة نفسية في الجسم ؛ ولذلك لم يلبث ابن رشد ان تراجع عن هذا التبني ؛ ليمعن في تعميق مفارقة العقل ، مستغلاً نقده لاطروحة ابن باجة ، لاثبات مفارقة العقل للنفس ايضاً ، كما كان الاسكندر مناسبة لابن رشد لاثبات مفارقة العقل للجسم والمادة .

سيتم التخلي عن الباجوية ، والاجابة على هذا السؤال في الشرح الكبير لكتاب النفس ؛ ففي افق هذا الكتاب الضخم ، الذي يمثل تتويجاً لتطور نظريته السيكولوجية[1] .

---

(1) لاحظ تيري انه تم تطور ملحوظ في فكر ابن رشد السيكولوجي منذ كتاب رسالة في سعادة النفس حيث كان ما يزال يساند الاطروحة الاسكندرية بكيفية او باخرى ، الى الشرح الكبير لكتاب النفس ، حيث سيعلن التخلي عن مساندته الجزئية للنزعة الاسكندرية ، ليبدو اكثر قطعية بصدد جوهرية العقل ، انظر م . م ، ص 51 - 52 في حين يرى إيفري بان هذا التطور بدأ في الشرح الأوسط (انظر cf . A . Ivry an Averres intellection and conjoction) . غير اننا نلاحظ ان ابن رشد لم يوجه انتقاده بصدد هذه الاطروحة الى ابن باجة بل الى الاسكندر ، مما يشير الى انه كان يعتبر ابن باجة اسكندرياً او انه انتبه الى مواطن التناقض في موقف ابن باجة من خلال انتقاده للاسكندر ، يقول ابن رشد في الشرح الوسيط « وعلى مذهب الاسكندر ليس العقل الذي بالقوة الا الاستعداد فقط واما الموضوع فهو جنس آخر من اجزاء النفس او النفس باسرها . الا انه يلزم هذا امر شنيع وهو ان يكون جوهر مفارق وجوده في الاستعداد والقوة وذلك ان القوة وهي لازم من لوازم الاشياء الهيولانية ، ويلزم ايضاً امر شنيع آخر وهو ان يكون الاستكمال الاول من العقل ازلياً والآخر كائناً فاسداً ، وايضاً ان كان الانسان انما كائناً فاسداً باستكماله الاول فواجب ان يكون هذا الاستكمال كائناً فاسداً » 44و ، ظ ، وتجدر الإشارة الى ان الجوامع مؤرخة في صيغتها الاولى في سنة1159، في حين يعتقد كروس ايرنانديس ، بان الشرح الاوسط (التلخيص) تم إنجازه حوالي سنة1173والتفسير و « سعادة النفس » حوالي سنة 1190 ، اما مراجعة الجوامع فقد تمت في رأيه سنة1170 مما يوحي بان مراجعة موقفه من هذه القضية تمت قبل الشروع في كتابة التلخيص والشرح والمسألة المتعلقة بسعادة النفس ، انظر ، م . م ، ص 62 - 63 .

ستتم بلورة المفارقة الشاملة للعقل الهيولاني ، والتي قامت على اسس التنازل عن المصادرة السابقة والمتعلقة بضرورة وجود الاستعداد في موضوع خارج الى الفعل ، في مقابل المصادقة على اطروحة النمط الرابع من الوجود ، التي سبق ان تخلص منها بسرعة ، في تلخيصه لكتاب النفس [1] .

لم يعد ابن رشد مقتنعاً بالطرح الباجوي لأنه يخالف المبادىء الميتافيزيقية المتعارف عليها ، ولأنه يقع في خلط بصدد بعض المفاهيم والعلاقات ؛ فابن رشد لا يوافق الحل الباجوي لانه ينطوي على خلط بصدد علاقة المعقول بالصورة الخيالية ، او علاقة العقل بالقوة الخيالية ؛ فعلاقة الخيال بالعقل ، ليست هي علاقة القابل بالمقبول ، اي ليست كعلاقة العين بالنظر ، بل هي علاقة المحرك بالمتحرك ، والمحسوس بالاحساس ؛ ومن ناحية اخرى ، لو اعتبرت القوة الخيالية هي العقل الهيولاني القابل ، فسيكون ما يحرك هو القابل ، والعقل القابل يصير عقلاً بالفعل ، ومن ثمة سيقبل العقل ذاته ، من جهة ، ويحرك ذاته ، فيغدو المحرك يحرك نفسه ، من جهة ثانية ؛ وكلا الامرين محال ، لأنه لا يمكن للشيء ان يقبل نفسه ، ولأن المحرك لا يحرك الا اذا كانت فيه قدرة على التحريك . اي ان يكون هو بعينه خارجاً الى الفعل ، وحتى في هذه الحالة سيكون للعقل صورة ، مما سيمنعه من الادراك الكلي، ويخالف طبيعته التي تقتضي الخلو من اي تحديد واي خروج إلى الفعل[2]، ثم انه لا يمكن ان يكون الخيال قوة للمعقولات اوموضوعاً لها ، لأنه كما ان معنى اللون المدرك ليس كمالاً للون بالقوة ، بل كمالاً للبصر ، فكذلك الموضوع الذي تستكمله المعقولات ليس هو المعاني الخيالية التي هي معقولات بالقوة بل هو العقل الهيولاني[3] ؛ ثم ان الاستعداد الموجود في

---

(1) سيتردد صدى هذا التطور الملموس في موقف ابن رشد السيكولوجي في تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد المنقحة ، طبعة الاهواني) حيث سيقدم نقداً ذاتياً « ظهر لي ان في العقل هـ . ليس يمكن ان يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه ، شيء بالفعل اصلاً ، اعني صورة من الصور ، لأنه لو كان كذلك لما قبل جميع الصور » ص 90 ويلوم ابن باجة على تغليطه اياه . انظر ايضاً الشرح الاوسط (التلخيص) 43اظ ـ 114 وبالمناسبة اشكر الزميل ج . د . العلوي على مدنا بمقطع منه ، وكذا الزميل أ . شحلان.

(2)انظر الهامش السابق في الصفحة السابقة ؛ ويقول في كتاب النفس « ان موضوع العقل ، الذي هو محركه على نحو ما ، هو الذي اعتبره ابن باجة قابلاً ، لانه وجده تارة عقلاً بالقوة واخرى عقلاً بالفعل »،111 5 : 394 -399! (ص 400) .

(3) « كما ان اللون بالقوة ليس هو الكمال الاول للون الذي هو المعنى المدرك ، ولكن اللون الذي يكمله معنى اللون هو البصر ، كذلك فان الموضوع الذي تستكمله المعقولات ليس هو المعاني الخيالية التي هي المعقولات بالقوة ، بل هو العقل الهيولاني ، فهو الذي علاقته بالمعقولات تماثل علاقة معنى اللون بقوة الرؤية »111 5 . 411-417 (ص 401) .

المعنى الخيالي كي يصير معقولاً ، ليس هو ذات الاستعداد الذي في العقل الهيولاني كي يصير نفس المعقولات بالفعل كلها ، ففي الخيال الاستعداد مبدأ محرك كي يكون محركاً ، اما استعداد العقل الهيولاني ، فهو استعداد المتحرك كي يصير متحركاً وقابلاً[1] فاختلط لدى ابن باجه ، الاستعدادان ، مما جعل موقفه مضطرباً ، ثم ان الحل الباجوي يخالف المبدأ الميتافيزيقي الذي بموجبه ينبغي ان يكون القابل بالقوة لا بالفعل ، لأن « القابل بالحقيقة هو ما كان قوة ، وان كان فعلاً فبالعرض ، والمقبول ما كان فعلاً ، وان كان قوة ، فبالعرض »[2] ؛ كما يخالف مبدأ انطولوجيا ـ بيولوجياً الذي بموجبه لا يمكن ان يكون الموجود بالفعل موضوع تكون وايجاد ، اذ الموجود بالفعل لا يخرج الى الفعل عن الموجود بالفعل[3] ؛ وعندما ننظر الى هذا المشكل من زاوية معرفية ، يتأكد لدينا عدم امكان جعل القوة الخيالية موضوعاً لقوة العقل الهيولاني ، لأن القوة الأولى حسية ولا تدرك الا الجزئيات ، بينما يختص العقل بادراك الكليات[4] .

وهكذا يتم نسف المصادرة السابقة بنقد ميتافيزيقي كثيف ، مما سمح له بالتخلي عن الاطروحة الباجوية ، في اعتبار الصور الخيالية شرطاً وجودياً للعقل الهيولاني ، وموضوعاً لقوته ، اي سيعدل عن اعتبار العلاقة التي تربط العقل الهيولاني بالخيال ، هي كعلاقة الذات / الوظيفة ، لتصبح كعلاقة الوظيفة / الموضوع الخارجي ، اي علاقة الابصار / المنظور ، عوض علاقة العين / النظر » ، ومن ثم سيغدو دور الخيالات التحريك لا القبول ، خصوصاً وان قابل الكليات يتعين ان يكون كلياً ، ومفارقاً ، والافسد المعرفة العقلية[5] .

فاذا كان الامر كذلك ، اي اذا نأى العقل عن النفس والجسم معاً ، واذا عرفنا انه لا يرقى الى مرتبة العقول الفعالة المفارقة ، فماذا يكون موضوعه او قوامه ، او بالاحرى ، ما ذا تكون حقيقة انتمائه ؟ يعبر ابن رشد عن هذا القلق ازاء وضعية العقل الهيولاني في كتاب

---

(1) « ان هذا التماثل بين الاستعدادين جعل ابن باجة يعتقد ان الاستعداد الموجود في المعاني الخيالية هو وحده الذي يجعل شيئاً ما معقولاً ، في حين انهما يختلفان فيما بينهما كاختلاف الارض عن السماء ، فاحدهما في المبدأ المحرك كي يكون محركاً ، والآخر في المتحرك كي يصير متحركاً وقابلاً » 111, 5 :449 - 555(ص 406) ؛ انظر ايضاً 111 , 5 : 333 - 342 (ص 398) .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 576 .

(3) ابن رشد ، ت ، ت ، ق 1 ص 196 - 197

(4) ابن رشد ، كتاب النفس ، 10 : 17 - 20(ص 424) .

(5) ابن رشد ، ن ، م 5 : 413، 17(ص 401) ; 111 , 9 : 14 - 18(ص 421) .

النفس كالآتي : « ان ما يميز موضوع هذا الاستعداد (العقلي) ، هو انه لا ينطوي على اي معنى معقول ، لا بالقوة ولا بالفعل ؛ من هنا تأتي ضرورة ان لا يكون موضوع الاستعداد جسماً ولا صورة في جسم . . . ولا صوراً خيالية التي هي قوة في جسم ، ومعاني معقولة بالقوة . فان لم يكن موضوع هذا الاستعداد صوراً خيالية ، ولا مزيجاً من العناصر ، كما اراد ذلك الاسكندر ، واذا كنا لا نريد ان نحرم هذا الاستعداد المحدد من الموضوع . . . فماذا تكون طبيعة هذا الموضوع»[1] .

لقد دفعه هذا الوضع الدقيق والمقلق للعقل الهيولاني الى المغامرة بادخال مقولة جديدة في الانطولوجية الارسطية[2] ، وتعديل الصورة العامة لنظرية العقل الهيولاني كما تشكلت في الاعمال السيكولوجية السابقة على الشرح الكبير لكتاب النفس . وهكذا سيعود الى مفهوم الجنس الرابع من الوجود الذي تخلص منه بسرعة في السابق ليدخله في تفسيره الجديد بكيفية جديدة .

لقد تم ادخال هذه المقولة الجديدة في النسق العقلي للسيكولوجية الرشدية عن طريق المماثلة بين عالم الاشياء المادية والمحسوسة ، وعالم المعقولات والعقول « فكما ان الموجودات الحسية تنقسم الى صورة ومادة فكذلك الموجودات العقلية ، عليها ان تنقسم الى مبدأين متماثلين لهذين ، احدهما شبيه بالصورة والآخر شبيه بالمادة» [3] . فاذا كانت المادة الاولى هي موضوع قوة الاشياء المادية ومبدأ تغيرها وتعددها واختلافها ، فكذلك يتعين ان توجد مادة عاقلة تكون موضوعاً وحاملاً وقواما للاشياء المعقولة ، سواء كانت عقولاً او معقولات ، بحيث تضمن لها التفاضل فيما بينها كما تضمن لها الوجود والانسجام المنطقي . وبعبارة اخرى ، فكما ان قوة او امكان الاشياء المادية لا بد ان يحل في حامل هو جوهر بالقوة ، فكذلك امكان الاشياء المعقولة ، لا بد له من جوهر بالقوة تحل فيه وتتعاقب عليه . وهكذا فالمادة العاقلة هي بمثابة المادة الاولى بالنسبة لعالم المعقولات والعقول .

ويبدو من الواضح ان مبرر ادخال هذا الجنس الرابع من الوجود قائم على ضرورات انطولوجية قوية ، منها ضرورة خضوع العقول والمعقولات[4] في بنيتها الانطولوجية لنفس

---

(1) ابن رشد ، ن . م ، 11 , 14 : 120 - 132 (432) .

(2) حول تقييم مفهوم المادة العاقلة ، انظر ، هاملان ، م . م ، ص71 ؛ وكذلك باربوتان : Barbotin E Autour de la noetique aristotelisienne . L' interpretation du temoignage de Theophraste par d.A-quin , Mélange A . Dies , p . 33 - 34.

(3) ابن رشد ، كتاب النفس ، 657 - 111 ,د : 661 .

(4) وخصوصاً المعقولات الرياضية .

التركيب السائد في عالم الاشياء المادية ، اي لزوم احتوائها على العنصرين الصوري والمادي ؛ كما يقوم على الضرورة الانطولوجية والتراتبية في وجود تعدد واختلاف وتفاضل في الصور الخالصة أو العقول المفارقة ؛ وهذه الضرورة ذاتها تعبر عن وجوب وجود مبدأ يفسر تشخص المعقولات والعقول ، فابن رشد يعلق على قول لارسطو ،« وقوله لأن بعض العنصر محسوس وبعضه معقول ، يريد ، لأن كليهما انما تشخص لكونهما في عنصر »[1] . ويعبر عن ذلك بوضوح بصدد الكائنات الرياضية قائلاً « والجواب على ذلك ، ان يقال ، ان هذه لها ايضاً عنصر كما لتلك وانه ليس بينهما فصل ، الا ان بعض الاشياء لها عنصر محسوس ، وهي الامور الطبيعية ، وبعضها عنصر معقول ، وهي التعاليمية كما تقدم »[2] . وهناك ضرورة ثالثة لادخال مقولة المادة العاقلة وهي إثبات المعرفة بالغير لهذه العقول ، والتي لا يمكن ان تتم بغير مادة عاقلة تضمن القوة والقبول على هذا المستوى .

وهكذا تنضاف المادة العاقلة الى المادة المحسوسة ، والى مادة الاجسام السماوية ؛ ان تكييف مفهوم المادة بحسب المجال الانطولوجي ـ المعرفي ، يبرهن على الطابع الاستمراري والاتصالي في الفكر الرشدي ، فليست هناك ثغرة بين المادة الاولى المحسوسة ، والمادة الاولى العاقلة ، اذ تتوسط بينهما مادة اخرى تفسر عالم الاجسام السماوية الازلية ، اي انها تقع بين الاولى والثانية من حيث صفاتها الوجودية ، لأنها لا تحدث الكون والفساد ، ولكنها علة للتغير في المكان ، اي علة الحركة النقلة ، ولذلك فهي خارجة الى الفعل ، ولكنها غير منقسمة و غير مادية بالمعنى الأول للمادة الأولى ، ولذلك « فالأجسام الأزلية وان قيل فيها انها ذوات مواد ، فبضرب من التشكيك ، لأن تلك ليس فيها امكان لأن تخلع صورها ، ولا ان تفسد ايضاً »

---

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 933 . بصدد الإشارة إلى المادة العاقلة عند أرسطو، انظر ما بعد الطبيعة ، ز ، 1037 ،7-9 ؛ وأيضاً ز 1036 ظ 35 ، ز ، 1035 ظ 1036-27 و 13 ؛ هـ ، 43 29 ؛ انظر في الصدد ترويبار ، م.م ، ص حيث يشير إلى وجوده عند افلوطين في التاسعات 11 ، 4 ، 5 ، 38 ؛ 11 ، 4 ، 15 ، 16 . كما أشار فيبر إلى وجودها عند النزعة الأفلاطينية ، انظر م.م ، ص 235 . وبصدد مبررات وجودها عند ارسطو انظر Mansion, A, Introduction à la physique ar., vrin, 2 ed. p. 155-7, 164-5.

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 932 ؛ انظر ايضاً ، ز ، ص 934 ; 10782 .

(3) الكون والفساد ، ص 25 ؛ ولكنه في ما بعد الطبيعة ، والسماء والعالم يصف مادة الاجرام السماوية في علاقتها بمادة عالم الكون والفساد بانها تقال عليها باشتراك لا بتشكيك « بل المادة فيه والصورة تقالان عليه وعلى مواد هذه التي لدينا وصورها باشتراك » السماء والعالم ، حيدراباد ، ص 12 ؛ ويصف هذه المباينة من خلال منظور الزمن في نفس الكتاب « واذا ظهر ان الازلي غير فاسد وغير كائن وانه ليس فيه قوة على ـ

ولا تختلف المادة العاقلة عن المادة الحسية فحسب ، بل تختلف ايضاً عن مادة الاجسام السماوية ، في انها ليست علة الحركة المكانية او علة القبول الكمي الامتدادي .

ان استعمال ابن رشد لمفهوم المادة العاقلة لتفسير القوام الانطولوجي للعقل الهيولاني جعله يعود مرة اخرى الى الاسكندر ، ولكن بكيفية مغايرة ، اذ عاد الى مفهوم القوة المطلقة ، لأن ادخال مقولة المادة العاقلة في بنية العقل الهيولاني من شأنه ان يضمن مبدأ احترام القابلية المطلقة ، دون الوقوع في العدمية ، كما ان من شأنه ان يضمن الخصائص السلبية والايجابية لهذا العقل ، اي انه سيضمن ان يكون العقل الهيولاني وكأنه لا شيء ، ان نظرنا اليه من زاوية الفعل ، وان يكون في ذات الوقت حقيقة واقعية وانطولوجية ان نظرنا اليه من زاوية القوة . بعبارة مختصرة ، تضمن المادة العاقلة للعقل الهيولاني قوامه او موضوعه الانطولوجي . ولذلك لم يعد الاستعداد هو الذي ليس لا جسماً ولا صورة او قوة في جسم ، كما يقول الاسكندر ، ولكن موضوع الاستعداد الذي هو المادة العاقلة . يقول ابن رشد « وها هي الكيفية التي تحل بها المسألة الثالثة ، وهي كيف يكون العقل الهيولاني كائناً محدداً ، ولكنه ليس صورة مادية ، ولا مادة اولى . ذلك انه يتعين اعتبار العقل الهيولاني كما لو كان جنساً رابعاً من الوجود »[1] ، وقد سبق له ان حدد كيفيات الوجود غير الجسمي قائلاً « هناك اربعة اشكال مختلفة لعدم الوجود كجسم او كقوة في جسم ؛ الاول ان يكون الشيء موضوعاً للمعقولات ، اي العقل الهيولاني ، الذي بينا ماهيته سابقاً ، والثاني ان يكون بالضبط استعداداً موجوداً في المواد ، وهذه الكيفية قريبة من العدم المجرد ، باعتبارها ليست جسماً ولا قوة في جسم ؛ والثالث هو المادة الاولى التي وضحنا وجودها ؛ ثم الشكل الرابع هو الصور الخالصة التي بينا وجودها سابقاً ، وهذه الكيفيات الاربع متباينة[2] .

ومن هنا يتضح ان تبني ابن رشد للتعبير الاسكندري المتناقض الاطراف « العقل

= الفساد ، فبين ان العالم بهذه الصفة ؛ واما الجرم السماوي فليس فيه قوة أصلاً على الفساد ، لا في جزئه ولا في كله ، وبذلك تباين مادته مادة الاجسام المتحركة حركة استقامة ، اعني الماء والنار والهواء والارض » ص 38 . كما يقول في ما بعد الطبيعة « مادة الاجرام السماوية ومادة الكائنة الفاسدة ، هي عنده مادة باشتراك الاسم ، اذ تلك بالفعل ، وهذه بالقوة ، اعني ان مادة الاجرام السماوية هي الجسم ومادة الكائنة الفاسدة وهي الهيولي الاولى » ل ، ص 1725 ، ولهذا يقترح ان يسميها موضوعاً افضل من المادة « واما الجواهر المؤبدة فلما لم يكن فيها قوة على الفساد ، لم يكن فيها هيولي ، وانما هيولاها شيء موجود بالفعل ، وهو الجسم ، ولذلك ، كان اسم الموضوع احق بها من أسم الهيولي » الحاء ، ص 1077 - 1078 .

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 , 5 : 654 - 657 (ص 409) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 111 , 5 : 269 - 277 (ص 356) .

الهيولاني » ، له ما يبرره من داخل الفلسفة الرشدية ؛ فالعقـل هيولاني فعلاً ، ولكن هذه الهيـولى من طبيعـة عـاقلة . اي ان تبنيه للتعبـير الاسكنـدري ، ليس مبعثـه تـقليـد الاسكندر ، بقدر ما يفسره ابتكاره الاصيل لمفهوم المادة العاقلة . وهكذا استطاع ابن رشد ان يتخلص من التعبير المتناقض الاطراف « العقل المادي » الاسكندري ، والـذي كان يـريد بـه التعبير عن طبيعته العنصرية او عن قوته الخالصة الخالية من الموضوع . لقد تخلص من التناقض بين مفهوم العقل ومفهوم المادة ، بتحوير مفهوم المادة ذاتها . اي انه لم يفرغ المادة الاولى من مضمونها المادي والفردي فحسب ، بل انه اضفى عليها معاني العقلانيـة ايضاً ، الأمـر الذي جعلها لا تختلف عن طبيعة العقل ذاته . ومن هنا ، الا يحق لنا ان نقول ، ان ابن رشد هرب من تعبير متناقض للاسكندر ، ليسقط في تعبير متناقض آخر ، ان لم يكن يساويـه فهو اكـثر امعاناً في تناقضه من « العقل المادي » ، وهو تعبير « المادة العاقلة » ؟ اذ كيف يمكن الجمع بين « مادة » وصفة « العاقلة » في ذات الوقت ، اللهم الا ان تعلق الأمر بافق وحدة الوجود . بل الا يمكن القـول ، بـأن مـا فعله الاسكنـدر في شكـله هـو بـالضبط مـا فعـله ابن رشد ، فالافروديسي قرب العقل من المادة ليصبح العقل مادياً ، في حين قرب القرطبي المادة من العقل ، فاصبحت المادة عاقلة .

كلاهما حل التناقض في تعبير « العقل الهيولاني » اذن ، ولكنهما اختلفا في مضمون واتجاه الحل ، مما يشير الى الأسس الفلسفية المتباينة لنظرتيهما . بعبـارة اخرى ، يـظهر ان البـاعث العميق للحل الاسكندري والرشدي ، هـو من جديـد الاشكال العقـلي وكيفية حله . فقـد انتهت الاطروحة الاسكندرية الى اسكان العقل الهيولاني بداخـل الجسم وجعله ملكية فـردية لكل شخص، لأنه لم يقر بمفهوم مشترك للكمال ، واعتبر العقل منتمياً الى النفس باعتبارها شيئاً جسمياً ، في حين ادى الـطرح الرشـدي لمسـألـة الكيـان العقـلي بـالقيـاس الى النفس والى الجسم ، الى اخـراجه لا من الجسم فحسب ، بـل وايضـاً من النفس ، ممـا جعله ينتهي الى اشاعة ملكيته بكيفية جماعية بين افراد النوع الانساني برمته .

(د) العقل الهيولاني باعتباره مادة / قوة العقول المفارقة .

ان اعتبار المادة العاقلة هي القوام الانطولوجي للعقل المادي ، لن يؤدي الى حل مسألة طبيعـة العقـل المـادي فقط ، بـل وايضـاً الى حـل مسـألـة تتعلق هـذه المرة بعـالم مـا بعـد الطبيعة : مسألة تفسير ظاهرة تعدد العقول المفارقة وتفاضلها وتعقلها لغيرها . فهـذه العقول هي بالتعريف خالدة وكل واحد منها لا يوجد منه اثنان بالعدد في نوعه ، ولذلك فمعقولها هو وجودها المشار اليه ، ولذلك ايضاً فهي فعل خالص ، ومن ثم لا يوجد ما يبرر وجود قـوة او مادة في طبيعتها . ومع ذلك ، فان ابن رشد يثبت لهذه العقول من الصفات ما يجعلهـا تضم

شكلاً من اشكال القوة او المادة ، وهي الصفات التي ذكرناها : الكثرة والتفاضل وادراك ما عدا الذات .

كان ابن رشد مضطرا اذن لاثبات قوة للعقول السماوية ، ولكن كان عليه ايضاً ان يبرر هذه الصيغة المتناقضة الاطراف « قوة العقول المفارقة » ، اي كان عليه ان يثبت مادة لهذه العقول ، دون ان يكون ذلك على حساب طبيعتها العقلية الخالصة .

وما كان ليجد حلاً لهذا الاشكال سوى في المفهوم المزدوج المادة العاقلة / العقل المادي ؛ فاعتبر العقل المادي بمثابة الموضوع او المادة الاولى المشتركة ، او القابل ، او القوة المشتركة لجميع الجواهر العقلية المفارقة ما عدا المبدأ الأول . ولكن على اساس ان تكون هذه المادة العاقلة او القوة الخاصة متحدة بماهيتها اتحاداًصميمياًينقذها من سببية التغيرات الفيزيائية وحتميتها ، ويحتفظ لها بطابعها الخالد واللامادي ، وبفعلها الخالص .

وقد استعمل ابن رشد ، كما ألمحنا الى ذلك سابقاً ، حججا ثلاثاً لاثبات اطروحة « مادة او قوة العقول المفارقة » ؛ فهناك اولاً حجة الكثرة ، التي ترتكز على ان التعدد النوعي ـ ولو انها واحدة عددياً في نوعها ـ يقتضي تبريره بالمادة ، والا فانه لا يمكن ان توجد كثرة بدون علة مادية . ولذلك ، وحتى لا تضاف هذه العقول الى مادة حسية ، لجأ ابن رشد الى اعتبار العقل المادي مادتها العاقلة التي تجعل الصفات الثلاث التي تميزها قابلة للفهم[1] . وفي هذا السياق يقول ابن رشد « وهذه القسمة ضرورية في كل عقل مفارق يتعقل شيئاً آخر غير ذاته ؛ والا لن يكون هناك تعدد في الصور الخالصة . وقد ثبت في الفلسفة الاولى أن الصورة الأولى البسيطة هي وحدها المتحررة من القوة ، وهي وحدها التي لا تعقل شيئاً خارج ذاتها باي حال من الاحوال . وبدون هذا الجنس من الوجود الذي عرفنا عليه علم النفس ، لن نستطيع فهم التعدد في الصور الخالصة ، ولولا معرفتنا لطبيعة العقل ايضاً ، لما استطعنا فهم ان القوى المحركة الخالصة يجب ان تكون عقولاً . وهذا ما لم يتنبه اليه العديد من المعاصرين الذين ذهبوا الى حد نفي ان يكون ارسطو قد قال في الكتاب الحادي عشر من الفلسفة الأولى ، ان الصور الخالصة المحركة للاجسام السماوية ، هي بنفس عدد الاجسام السماوية ـ ومن هنا كان ينبغي اذن معرفة علم النفس لمعرفة الفلسفة »[2] .

اما حجة التفاضل ، فتنطلق من حقيقة عدم تساوي العقول السماوية في كمالها

---

(1) انظر باسان ، م . م ،ص 41 – 42 ، وايضاً كوكسيويكز ، م . ص 168 . Kukesewicz , Z . De siger 168 de Braban à.j. de plaisance , Versovie , 68

(2) ابن رشد كتاب النفس ، 111 , 5 : 662 - 678 .

وفعلها ومرتبتها . وترد هذه الحجة في صيغة سلبية كالآتي : لو كانت العقول المفارقة خالصة من المادة او القوة ، لكانت فعلاً محضاً او كمالاً خالصاً ، ومن ثم لما تفاضلت فيما بينها ، وكانت متعادلة في كمالها ، في حين نجد انها متراتبة في سلم يستند الى معيار درجة القرب او البعد من العقل المادي او من المبدأ الأول : فالأقرب من العقل المادي هو الأقل كمالاً ، والأبعد هو الأكثر كمالاً ، لأن الأقرب يملك اكبر قدر من القوة او المادة العاقلة ، والأبعد يكون اقرب من المبدأ الأول واقل احتواء على المادة العاقلة[1] .

وأخيراً يمكن ان نتكلم عن حجة المعرفة خارج الذات : فالعقول المفارقة بحكم وضعها مضطرة الى معرفة ما يسمو عليها من مبادىء وعقول ، وبخصوصاً المبدأ الأول ، وتبعاً لذلك فهي مضطرة لأن تخرج عن ذاتها وان تعرف شيئاً خارجاً عنها او عن ذاتها . وهذا الخروج عن الذات دليل على وجود قوة فيها ، هي التي تقبل الصور اللامادية او العقول المفارقة الاعلى مرتبة منها . يقول ابن رشد بهذا الصدد « وبالجملة كل ما احتاج في تصور ذاته الى مبادىء اكثر فهو اقل بساطة ، وفيه كثرة ما . وبالعكس كل ما احتاج في تصور ذاته الى مبادىء اقل ، فهو اكثر بساطة ، حتى البسيط الأول بالتحقيق ، انما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته الى شيء من خارج »[2] ، وتفسير الكثرة او القبول هو الذي يقدمه النص السابق[3] .

ويبدو ان اثر العقل المادي على العقول المفارقة يختلف عن اثره على مستوى الصور العقلية او المعقولات او العقول النظرية ؛ اذ انه على المستوى الاول يلعب دوراً سلبياً ان صح التعبير ، لأنه يكون بمثابة علة لتكثر العقول المفارقة ووجود القوة فيها وتفاضل كمالاتها وافعالها العقلية ؛ في حين يبدو ان اثره على المستوى الثاني يذهب في اتجاه ايجابي ، لأنه علة وحدة المعقولات والعقول البشرية ، وضامن صدقها المنطقي وتماسكها الوجودي ، ومن ثمة عامل خلودها . ولذلك يعتبر العقل المادي بالقياس الى العالم المادي ، في مستوى معين من ارقى درجات الكمال ، بينما بالنسبة للعقول المفارقة يعتبر اقلها مرتبة وكمالاً ، لأنه مرتبط بالانسان ، ومفتقر اليه والى جسمه كي يمارس وجوده وفعله .

---

(1) بصدد تفاضل العقول المفارقة وسلّميتها انظر تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة 4 ص 128 - 139 ، 143 - 144 ، 149 .

(2) ابن رشد ن . م ، ص143 ، 145انظر ايضاً ، 145 - 146 . انظر تهافت ت . 419 - 421 ، 341 ، 7 ، قارن الاحكام السبعة التي يذكرها التهانوي للعقول : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، الهند ، 1892 ص 1028 .

(3) ابن رشد كتاب النفس ، 111 ، 5 : 662 - 678 .

وبهذا يكون ابن رشد قد استطاع ان يربط جميع مستويات الكون المادية والعقلية بنفس المبدأ ، مبدأ القوة ، او المادة ، وان كان يتخذ صيغتين متباينتين ، القوة المادية والقوة العاقلة ، او المادة الأولى الحسية ، والمادة الأولى العقلية ، فتحققت بهذه الكيفية عملية ربط هائلة ، وتواصل متين لا يترك محلاً لثغرة . فعن طريق العقل المادي يتم ربط المادي بالعقلي ، لانه يتلقى في ذاته الصور المجردة عن الواقع الحسي ، وعن طريقه يرتبط الانسان من جهة بعالم العقول المفارقة . ولذلك فهو يشكل القاسم المشترك بين عالم الفيزياء وعالم النفس وعالم ما بعد الطبيعة . ومن ثم فهو يشكّل عن حق مركز الثقل في نظرية العقل الرشدية ، خصوصاً وانه بمناسبته سيقدم اكثر اطروحاته جرأة ، اطروحة وحدته .

3) طبيعة العقل الهيولاني من خلال علاقة القوة/الفعل .

كانت معالجة طبيعة العقل الهيولاني ، او طبيعة قوته ، قد تمت في الغالب عبر حدي الوجود / العدم ، او المادة / الصورة ، ويبقى من الضروري معالجتها من زاوية العلاقة بين الفعل / القوة ، لأن كلا المستويين مرتبط بالآخر ويقود اليه ويستند عليه ؛ بعبارة اخرى ، تم تحديد طبيعة القوة ، سابقاً ، قياساً على الوجود والعدم ، وبالمقارنة مع المادة والصورة . وقد انتهت هذه المعالجة الى ادخال مفهوم المادة العاقلة ، او بالضبط الى إثبات مادية العقل مع التغيير الجذري، لمفهوم المادة ، بحيث اصبح يفيد نقيض دلالته الاصلية . اما الآن فنسعى الى التعرف على طبيعة القوة العقلية قياساً على الفعل ، ومن خلال الكائنات الخارجة الى الفعل باستمرار وهي الصور المفارقة ، لنتبين ، على هذا المستوى ايضاً ، الى اي مدى تصلح صفة القوة للتعبير عن ماهية العقل الهيولاني حقيقة ، او الى اي حد تصمد دلالة القوة الاصلية امام الطبيعة النوعية للعقل .

ان اثبات صفة المفارقة للعقل الهيولاني ، يؤدي بنا ، في هذا الافق الى مأزق ، لأن هذه الصفة ملازمة لصفات اخرى كعدم الفساد والخلود ، وهي بالضبط الصفات التي تميز الشيء الذي يوجد في حالة الفعل الدائم . حقاً ، ينبهنا ابن رشد ، الى انه لا يصح منطقياً استنتاج المقدم من التالي ، اي استنتاج الفعل الدائم من المفارقة ، بل العكس هو الصحيح ، أي استنتاج المفارقة من الفعل الدائم [1] ؛ بيد ان العقل من جهة اخرى ، لأنه يعتبر جوهراً قائماً

---

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس : « وهكذا متى استعملنا هذه الخواص دلائل على وجود هذه المعقولات فعلاً محضاً ودائماً ، كنا قد استعملنا في ذلك المطلوب من المتأخرات التي (ليس) يلزم عن وجودها وجود المتقدم . . . وذلك ان كل ما هو بالفعل دائماً ، فقد عدم ضرورة النسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس ، وليس ينعكس هذا حتى يلزم ان كل ما عدم هذه النسبة، فهو موجود بالفعل دائماً » ص 78 .

بذاته ، فلا يمكن ان يكون قوة خالصة تماماً . اولاً ، لأن هذه الصفة تهدد المفارقة بالتلاشي ، اذ ان القوة تضم بالتعريف امكانية الوجود واللاوجود معاً ، في نفس الوقت ، مما يعرضها للفساد على المستوى المعرفي والانطولوجي معاً ؛ وثانياً لأن القوة لا يمكن ان تقوم بذاتها ، اذ لا بد ان تدخل في مركب كي تتجلى في الوجود ، وحيث ان كل مركب فاسد ، فانها ستتعرض للفساد هي الاخرى ، وهذا محال بالنسبة للعقل . ومن جهة ثالثة ، لو نظرنا لقوة العقل من زاوية الاخراج الى الفعل ، فان اعتبار العقل قوة خالصة سيؤدي الى محالات سواء كان المخرج لقوته الى الفعل هو العقل الفعال او المعقول بالفعل . لأنه لو كان قوة خالصة تماماً ، فستكون معرفته جوهراً ، وليس عرضاً ، لأنها هي التي ستخرجه الى الفعل ، والجوهر بحسب المعنى الثاني يقال « على كل من عرّف ماهية الشيء »[1] وعندئذ سيكون المعقول ، باعتباره عرضاً ، يخرج العقل ، باعتباره جوهراً الى الفعل ، وهذا محال ؛ ثم انه لو كان مخرجه الى الفعل هو العقل الفعال ، فان هذا الاخير سيملك مادته منذ البداية ، وفي هذه الحالة سيكون الفعل يؤثر في مادته الخاصة ، وهو محال ايضاً .

وباختصار يبدو مصطلح العقل بالقوة ، متناقض الاطراف ايضاً ؛ اذ كيف يمكن تصور العقل قوياً ، وهو من انماط الوجود الخارجة الى الفعل ، وانه يستعمل لتعريف الانسان باعتباره كمالاً له .

وهكذا نجد انفسنا من جديد في هذا الافق امام اشكال بالغ التعقيد ، فاندراج العقل الهيولاني في قائمة العقول المفارقة [2] ؛ يفترض فيه ، مبدئياً ، ان يكون كمالا محضاً ، كما ان اتصافه بالقوة يعود به الى مجرد استعداد خالص . ولكننا نعتقد ان السبيل للخروج من هذا الاشكال العويص هو فهم طبيعة العقل الهيولاني في خصوصيتها من حيث انها تند عن الاندراج في هذين المقامين من الوجود : الفعل الخالص والقوة الخالصة ، في معناهما الدقيق ، مشكلة عالماً خاصا بها ، كما تندّ عن مقام وسط ، او عن وضع المنزلة بين المنزلتين ، الذي يوحي بأن العقل الهيولاني ينطوي على جزء بالقوة وجزء بالفعل ، لأن ذلك سيقود الى جعله مركباً ومنقسماً ، في حين انه بسيط اساساً .

لئن لم يكن العقل الهيولاني فعلاً محضاً فهو بالأولى ليس قوة خالصة ؛ انه ليس فعلاً محضاً ، وإلا لم يدرك غير ذاته كالمحرك الاول ، ولو كان الأمر كذلك ، لأدركها من غير واسطة الموضوع اي بدون احتكاكه بالعالم ، وهذا مخالف لطبيعة العقل الهيولاني ، التي تقتضي معرفة

---

(1) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة الاولى ، ص 11 .

(2) لا بمعنى انه ينتمي الى العقول السماوية ، ولكن بمعنى انه يفارق النفس البشرية الفردية والجسم فقط .

الذات عن طريق الموضوع كما تقتضي ان تكون وظيفته اساساً في تلقي ماهيات العالم الخارجي الملموس ؛ ثم انه لو كان فعلاً دائماً لما احتاج الى مخرج له الى الفعل يكون من طبيعته على انه شيء خارج عنه . اذن ليس العقل الهيولاني من نوع العقول المفارقة ، فهو عقل « بشري » مهمته وطبيعته ان يتصل بالانسان والعالم .

وهو كذلك ليس قوة خالصة ، اذ انه وان كان محروماً من طبيعة ما يتلقاه وما يحرقه ، فهو ليس محروماً من نفسه ، ومن كيانه الخاص ، فهو في حد ذاته شيء بالفعل ، ولكن عليه الاّ يختلط بما يتلقاه ، انه جوهر بالقوة جميع المعقولات ولكنه ليس ايا منها . بعبارة اخرى العقل الهيولاني « قوة محضة ولكنه يوجد بالفعل »[1] ، أي « ان القضية التي تقول بأن على القابل الا يملك شيئاً بالفعل مما يقبله ابداً ، لا تفهم بكيفية مطلقة ، بل ضمن حيثية ، وهي انه ليس من الضروري ان لا يكون القابل شيئاً محدداً ، ولكن عليه ، كما سبق ان قلت ، الا يكون شيئاً مما يتلقاه بالفعل »[2] .

وهكذا تقتضي هذه الوضعية الدقيقة والفريدة للعقل الهيولاني ، تعديل مفهوم القوة جذرياً ، لتتحول ، في هذا المستوى ، الى نوع من الفعل - في مرتبة من مراتبه ، فهي قوة على المستوى المعرفي ، أي مستوى التلقي ، وليست كذلك على المستوى الانطولوجي ، لأن المضاف اليه عقل مفارق يوجد بالفعل . ان العقل الهيولاني قوة بمعنى كمال ، وكمال بمعنى قوة ، او هو قوة فعلية ، أي قدرة على التلقي ، واستعداد للمعرفة .

ان تحليل ابن رشد لطبيعة قوة العقل بالقوة ، يشير الى وجود نوع من الفعل تمتاز به قوته ، والا لم يستطع ان يقبل ويعرف فضلاً عن ان يكون له كيان قائم بذاته ؛ كما ان تحليله لطبيعة فعل العقول المفارقة الخالص ، يوحي بترك مجال لتصور نوع من القوة بداخله ، مما يعطي انطباعاً بأن ابن رشد حقق توازناً في معاملته تجاه قوة العقل بالقوة ، وفعل العقول المفارقة .

---

(1) تعبير لاحد الرشديين Antoine de Parme في ، كوكسيويكز ، م . م ، ص 180 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، III, 5 : 684-687(ص 410) .

رابعاً: قوة العقل الهيولاني وإشكالية خروجها إلى الفعل:

عندما نصف طبيعة العقل الهيولاني او جوهره بالقوة ، فان هذه الصفة تعني ان طبيعته هي القبول . ولأن الامر يتعلق بنوعية خاصة من القبول ، وهو قبول الصور المجردة عن المادة ، اي المعقولات ، فان القبول يعني في حقيقة الامر فـي هذا المستوى المعرفـة . بعبارة اوضح عندما نقول ان جوهر العقل الهيولاني هو القوة او القبول ، فهذا معناه ان جوهر العقل الهيولاني هو المعرفة ، او الادراك العقلي او الفهم ، او هو التصاق الصور المجردة او المعقولات بالمادة العاقلة ، التي هي العقل الهيولاني او قوامه .

ان العقل الهيولاني قبل ان يفكر هو لا شيء تقريباً ، وبعد ان يفكر هو كل شيء تقريباً ايضـاً ؛ من العـدم الخـالص الى الامتـلاء التـام . وجـوده الأولي في ان لا يكـون اي شيء ، ووجوده الثاني في ان يكون كل شيء . وهذا الانتقال بين قطبي المعادلة الانطولوجية يكون عبر عملية المعرفية ، وبفضل الممـارسة النظرية ، اي انـه عن طريق التفكير في العالم يمتلك العالم . ان هذا الانتقال ، من مرحلة الحياد التام ، حيث يكون في إمكانه صيرورة كل شيء ، وبين هذه الصيرورة ذاتها ، هو انتقال من موقف يكون فيه تابعاً ، الى آخر تكون فيه المبادرة بين يديه ؛ ففي البداية يتعرض لتأثير خارجي مستقل عنه ، من خلال الخيال المتحول الى معقـول ، ولكن العقـل لا يلبث إن يطور هـذا التـأثر الى تـأثير ، ممـا يجعله يحـوز العالم ، ويحتضنه ويفهمه ويستوعبه ليسيطر عليه . في البداية تكون الذات والموضوع منفصلين ثم بعـد ذلـك يتم تجاوز الثنـائية في وحـدة شـاملة . وعمليـة الاتصـال هـذه تتم بكيفيـة متوازنة . فيتجه الموضوع الى الذات والعكس ، ولكن ميزان القوى يميل لصالح الذات في نهاية الامر .

فكيف ينتقل من طبيعة اللاّتحدد او طبيعة الحياد ، الى طبيعة محددة ؟ او ما هي الحتميات التي تشترك في عملية اخراج العقل الهيولاني الى الفعل ، اي كيف تتم المعرفة العقلية ويحصل الامتلاء غير المتناهي للعقل الهيولاني ، او ما هو العنصر الذي يعطي الوجود الفعلي للعقل اي يعطيه جوهره ، هل هو الصورة الخارجة الى الفعل بذاتها وفي ذاتها ، والتي هي العقل الفعال ، ام هي المعقولات الخارجة الى الفعل بغيرها ؟ ولكن لأنه لا وجود للمعقولات الخارجة الى الفعل خارج الانسان ، فمن يخرجها ؟ بعبارة اخرى ، هل يتم اخراج مباشر للعقل الهيولاني من قبل العقل الفعال او بواسطة المعقولات الخارجة الى الفعل ؟ ثم ما الذي يضمن التواصل بين العقل والمعقول ؟ وعندما تتم المعرفة ، اي حينما يتم خروج العقل من كمونه الى معمعة الممارسة العقلية هل يعتبر ذلك انفعالاً وتغيراً ، فيخرج عن تعريفه الذي يجعله مفارقاً لا يتأثر ومن ثم لا ينفعل ، ام ان هذه الالفاظ تخرج عن دلالتها الاصلية بصدد العقل .

١ - شروط الممارسة العقلية :

ان العقل الهيولاني ليس علة كافية بذاتها ، فهو لا يستطيع ان يقوم بذاته معرفياً ، ولذلك فهو محتاج الى مخرج له الى الفعل .

ان عملية الاخراج الى الفعل ، عملية معقدة[1]، تشترك في انجازها الذات والموضوع معاً ، من اجل ان يحقق العقل كل ابعاده الوجودية والمعرفية ، ومن اجل ان ينتقل الموضوع الى مستوى اعلى من التحقق والفهم . أي ان عملية الاخراج الى الفعل تكون مناسبة للتحقق المتبادل بين الذات والموضوع ، فتتجلى الذات « فعالة » من خلال الموضوع ، كما يتجلى الموضوع مؤثراً وفعالاً من خلال الذات .

اذن يشترك في عملية الاخراج الى الفعل ، العقل الفعال الذي يمثل عالم العقول الفعالة ، بجانب المعاني الخيالية او الموضوع المعرفي ، الذي يمثل الجسم البشري ومن خلاله العالم الطبيعي ، ثم هناك ما يمثل المجهود البشري النوعي ، بصفة عامة ، وهو العقل الهيولاني ذاته . وتضافر هذه العوامل يؤدي الى منازل متدرجة للعقل الخارج الى الفعل . وبكيفية مباشرة يتم اخراج العقل الهيولاني أو بالقوة من قبل عاملين اثنين ، العقل الفعال من جهة ، والمعقول بالفعل من جهة اخرى ، ولا يمكن لاحدهما ان يحقق هذه العملية منفرداً في منأى عن الآخر ، لأن العقل الفعال يحتاج الى المضمون ليملأ به صوره المنطقية الفارغة ، والمعاني الخيالية تحتاج الى من يضفي على مضموتها الصورة المنطقية .

---

(١) سنتناول عملية الاخراج الى الفعل ، في هذا السياق، عبر جوانبها السلبية فقط.

وفي المقابل فان الادعاء بان المعقولات بالفعل كافية وحدها لاخراج العقل بالقوة الى الفعل، لا يمكن ان يؤدي الى تناقضات ؛ إذ لو أخذنا بعين الإعتبار أن المعقول لايملك سوى صفة العرض ، فاننا لن نفهم كيف يستطيع العرض ان يهب ما ليس في حوزته ، وهو الجوهر . « لأنه متى وضعنا الكليات اموراً ذهنية ، فهي ضرورية اعراضاً ، فكيف تفهم جواهر الاشياء المشار اليها ، القائمة بذاتها ، وقد قيل ان ما يعرف ماهية الجوهر ، جوهر »[1] ؛ ولو اعتبرت المعقولات جواهر ـ للسبب السابق ، ولأن العقل يعرف الجواهر بالانواع العقلية ، التي هي لا مادية بكيفية معينة ، ولأن النوع العقلي لا يمكن ان يكون علاقة او اضافة لأن العقل لا يمكن ان يكون مبدأ للعلاقة[2] ، ـ لسقطنا في اطروحة مفارقة المعقولات ، الامر الذي سيجعلها مثلاً افلاطونية . ومن جهة اخرى ، لو اعتبر النوع العقلي علة خروج العقل الى الفعل ، « ستعود العلة معلولة ، ويستكمل الاشرف بالاقل شرفاً ، وذلك محال »[3]، ولو كان الامر كذلك لغدا العقل معرضاً للفساد كالمعقولات ، ما دامت هذه الاخيرة تقوم على موضوع فاسد هو الخيالات .

هذه المحالات الناتجة ، اذن ، عن الاعتقاد بأن عنصراً واحداً يمكن ان يؤدي الى اخراج العقل الى الفعل ، يمكن ان تتكرر فيما لو اعتبر العقل الفعال هو المخرج المباشر والوحيد للعقل الهيولاني الى الفعل ، لأن ذلك سيؤدي الى اعتبار المجهود الفردي باطلاً ، ما دام العقل الفعال هو الذي يدفع بالعقل الى الفعل ويقوده اليه ؛ كما سيؤدي الى وضع العالم الخارجي بين قوسين . لأن الخيالات التي تمثل العالم الخارجي في النفس ، لن يصبح لها دور التحريك والدفع بالعقل الى الخروج عن صمته المعرفي ؛ كما سيؤدي ذلك الى تولد عقل ثالث خالد ، يكون نتيجة تزاوج او التحام العقلين الخالدين ،الهيولاني والفعال الامر الذي لن يقدم عملية تفسير المعرفة البشرية ، ان لم يعرقلها .

وتنحل هذه المحالات عندما نضع فعل العقل الفعال بجانب مساهمة المعقولات بالقوة وبالفعل . فالمعقولات تخرج العقل الهيولاني الى الفعل ، أي ان العالم الخارجي هو الذي يستنفر او بالاحرى يستفز العقل الهيولاني لكي يباشر عملية المعرفة ، ولكن المعقولات لا تؤثر في العقل الهيولاني الا عن طريق فعل العقل الفعال ، كما ان العقل الفعال لا يؤثر في العقل الهيولاني الا عبر المعقولات اي عبر العالم . ومن ثم يمكن تجاوز إشكال عرضية او جوهرية

---

(1) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ت عثمان امين ، القاهرة 1958 ص 56 ف 29 .

(2) كوكسيوكز ، م . م ، ص 161 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 143 ، ف 42 .

المعقولات ، لأن المعقولات الخارجة الى الفعل ، لا تعبر سوى عن معقولات أولى ، وهي المعقولات الكامنة في اشياء العالم ، أو هي بالضبط أشياء العالم ، ولكن بالقوة ، ولأن عملية إخراجها من كونها تتم بفضل العقل الفعال، الأمر الذي يجعلها ترث شرف وفعل العقل الفعال . كما ان النظرة التضافرية لعملية الاخراج الى الفعل ، تحلّ مشكلة الفساد ، لأن المعقولات بالاضافة الى استنادها الى موضوع فاسد هو الخيالات ، تستند الى صورة خالدة هي العقل الفعال . وهكذا تتضافر حتميتان ، حتمية مادية عقلية تعود الى الخيالات ، أو المعقولات بالقوة ، التي تهيء امكانية تأثير العقل الفعال ليخرجها الى الفعل ، وليخرج عن طريقها العقل الهيولاني . اذن من العقل الى المعقول فالى العقل مرة اخرى .

2) المفارقة والتواصل

تتسم عملية الاخراج الى الفعل بخاصيتين ؛ فمن جهة تقسم هذه العملية العقل في معمعة التفكير ، أي تسوقه الى التعقل ، ومن جهة أخرى ، تجعله يتلقى المعقولات ، اي يعرف ويفهم ، مما يجعل العقل ينتقل من حالة الى اخرى ، أو من وضع الى آخر ؛ من وضع القوة الى وضع الفعل ، من القوة ازاء المعقولات ، فيتلقاها ويعرفها ، ومن القوة ازاء العقل فيمارسه . وهذان المظهران لعملية الخروج الى الفعل ، متطابقان الى حد كبير : فالانتقال من حال الى اخرى ، على مستوى الوظيفة وعلى مستوى الاكتساب أمر واحد، لأن العقل عندما يفكر يكتسب المعارف . ولكن الانتقال من حال الى اخرى ، هو بالتعريف تأثر وانفعال وتغير ، فهل يتم ، فعلاً ، انفعال وتغير في العقل عندما يتعقل ويعرف ؟ نجد هذاالاشكال مصاغاً لدى ابن رشد بطريقتين مختلفتين الى حد ما . ففي الصيغة الاولى يتم طرح هذا الاشكال ضمن علاقة المعرفة بالانفعال ، اما في الصيغة الثانية فيطرح في اطار علاقة بساطة العقل بالمعرفة ؛ وترد الصياغة في الفصل 12 من الكتاب الثالث من كتاب النفس كالآتي[1] :
« عندما نثبت ان العقل لا مادة ولا صورة له ، وليس قوة في مادة ، ولأن المادة علة الانفعال والتغير ، فاننا لا نستطيع ان نتصور كيف يمكن ان يكون التعقل انفعالاً ، وان يكون العقل منفعلاً ، ذلك ان سلب المادة عن العقل معناه جعله فعلاً محضاً ، او على الاقل عدم اشتراك الانفعال في فعله التعقلي . ولكن لكي نثبت وجود فعل معرفي العقل ، اي لكي نثبت وجود

---

(1) يقول « انه بدون مادة لا وجود للانفعال ؛ فان سلمنا بان العقل غير مادي ولا يوجد في مادة ، فكيف نوفق بين هذا ، وكون التعقل هو عبارة عن انفعال ، وليس فعلاً ؟ اذن ، اما ان نفترض ان التعقل لا يدخل في صنف الانفعالات ، او ان نعتقد بان العقل المادي له شيء مشترك مع الجسم ، على النحو الذي تحرك به الصورة الخيالية الجسم ، لأن لها شيئاً مشتركاً معه » 111 : 12 : 20-27(ص 427) .

المعرفة فعلاً ، يتعين علينا اما ان نعتبر التعقل لا يدخل ضمن مقولة الانفعال ، او نثبت ضرورة الانفعال لأي فعل معرفي ، وفي هذه الحالة ، اما ان نغير معنى الانفعال ، او نثبت للعقل علاقة بالجسم هي التي تمكنه من الانفعال غير المباشر والعرضي »[1].

اما الصياغة الثانية للاشكال ، فتنطلق من بساطة العقل ، ومن عدم مخالطته ، كما تعتمد على تبني قولة اثيرة عن اناكساغسور ، يعتبر فيها ان بساطة العقل تقتضي عدم مخالطته ، ومناعته ضد عدوى الموضوعات التي يؤثر فيها « ويتفاعل » معهااي انه لا بد لمبدأ كالعقل ، من ان يكون فعله في اتجاه واحد منه نحو الاشياء ونحو العالم ، وان لا يكون للعالم وللاشياء تاثير فيه . بعبارة مختصرة لا يوجد في هذا المقام من الموجودات سوى الفعل ، ولا يوجد انفعال او تفاعل : وفي هذه الحالة كيف يمكن لفعل المعرفة العقلي ان يتم ، ما دام التعقل لا يقتضي فعلاً فحسب ، بل وخصوصاً انفعالاً وتأثراً ، وتأثيراً للشيء الذي نعرفه في قوة المعرفة ، وفي الذات العارفة ، اذ بدون هذا التأثير ومن غير انطباع صورة المؤثر في قوة المتأثر ، قوة المعرفة ، لا يمكن ان تتم المعرفة ؛ ان فعل المعرفة ، معناه ، استيعاب الذات العارفة للموضوع المعروف واحتضانها له بكيفية من الكيفيات ، اي تأثيره فيها[2] .

ان هاتين الصياغتين لإشكال الانفعال تسمحان بحلين اثنين ؛ حل يعالج مفهوم الانفعال ، وحل يعالج مشكلة التواصل بين اداة التعقل وموضوعها . وينظر الحل الاول الى الانفعال ، فيجده يشترط القبول ، ولكن القبول بالنسبة للعقل غيره بالنسبة للاشياء المادية ، وبالنسبة للمادة الاولى ، ومادة الاجسام السماوية ؛ فالمادة الاولى ، مثلاً ، هي علة القبول مع التغير ، وعلة القبول الجزئي ، اي علة للقبول المصاحب بالتغير والتقسيم الجزئي ، بينما الاجسام السماوية ، التي تختلف مادتها او موضوعها عن مادة عالم الكون والفساد ، تقبل لا الصور الجزئية ، بل الصور الكلية لأنها تقبل العقول المفارقة ، وتقبلها دون ان يلحقها تغير[3] . وهذا النوع من القبول هو الذي يمكن ان نطبقه على العقل ؛ فالانفعال في

---

(1) ن . م ، III ، 12 :12 – 27(ص 424 – 427) .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، III ، 12 : 12 - 20(ص 426 - 427) : « واذا كان العقل المادي بسيطاً وغير منفعل لانه غير مخالط لأي موضوع مادي ، كما قال ذلك اناكساغور . . . عندئذ كيف نفهم ان التعقل انفعال ، اي ينتمي الى القوى المنفعلة ، دون ان يكون له اي شيء مشترك مع الشيء الذي يؤثر فيه ؟ ذلك ان ما يسمح للفاعل ان يؤثر والمنفعل ان يتأثر ، هو وجود عامل مشترك بين الفاعل والمنفعل» .

(3) ابن رشد ، كتاب النفس ، III ، 4 : 100 - 104(ص 386) .حيث يقول « ان قوته خالصة » ؛ « وليست له صورة مادية ، ولذلك فمن البينّ انه غير قابل للانفعال، لأن الأشياء المنفعلة ، اي المتغيرة مماثلة للصور المادية ، في حين انه كما قال ارسطو بسيط ومفارق » . ويقول في الكون والفساد « لذلك ما نقول »

العقل قبول دون تغير ، ودون تقسيم وتجزؤ ، انه قبول كلي لا يلحقه تغير ابداً . ومن هنا جاء التشبيه الشهير باللوح ، الذي يضفي عليه ابن رشد تأويلاً خاصاً به ، «فالعقل الهيولاني، هو كاللوح الذي لا يلحقه تاثير من جراء الصباغة ، ولا يعاني اي تغير ، ولكن وصفه بالانفعال يعني فقط انه استكمل بالصباغة بعد ان كان مصبوغاً بالقوة »[1] .

وهكذا يحوّل ابن رشد الانفعال الى فعل وكمال وتتميم . انه ينزع عنه عنصر التغير وما قد يعقبه من نقص او ضرر ، وعندئذ يغدو الانفعال فعلا وكمالاً يخرج القوة الى الفعل ، اي يجعل اللوح مصبوغاً فعلاً ، بعد ان كان قابلاً للصباغة دون ان تكون الصباغة قادرة على النفاذ الى كيان اللوح لتغير من بنيته وطبيعته ؛ اذ يبقى اللوح لوحاً بالرغم من ان الصباغة طرأت عليه . اذن العقل جوهره قوة غير منفعلة ، وغير متغيرة ، ومن ثم فالاضطرار الى الكلام عن انفعال العقل ، هو فقط للاشارة الى قدرته على القبول لا على ان يتحول ويتغير . فالتعقل انفعال بدون تغير . والعقل منفعل ، لأنه يقبل ، وليس منفعلا لأنه يتغير[2] . والسبب في ذلك مزدوج ، كما سبق ان قلنا ، انه اللامادية واللانهائية ؛ اللامادية في الطبيعة ، واللانهائية في الفعل اي في الادراك ، وكلاهما علامة على الآخر لأن من يدرك اللانهاية يكون مفارقاً ، ومن لا يدركها يكون مادياً « ان العقل الهيولاني يعقل ، كما يقول ابن رشد ، اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني اصلا . . . ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هي الهيولى »[3] . وهذا السبب المزدوج ، ينطوي على سبب آخر ضمني هو الفردية ؛ فالمادي يقبل الفردي ، ومن لا يقبل الأمور الفردية يكون لا مادياً ؛ ومن يكون كذلك لا يتغير . اذن المادية ، والفردية ، والجزئية ، علل للتلقي المصحوب بالتغير ، بينما الأمور اللامادية ، واللانهائية ، والكلية ، لا يوجد فيها تأثير وتأثر ، او انفعال وتغير ، ولذا كانت العقول المفارقة ثابتة غير منفعلة .

ومع ذلك ، وحتى عندما ينقلب الانفعال الى فعل وكمال ، فان الكمال بطبيعته ينقل القوة الى الفعل ، اي يضفي شيئاً لم يكن موجودا في الشيء الخارج الى الفعل ، ومن

---

* اذن : انه ان وجدت ها هنا صورة فاعلة في غير هيولي ، فتلك غير منفعلة اصلاً ، وان وجدت صورة غير منفعلة كما يقال في العقل ، فتلك في غير هيولي ضرورة ، وأن هذين المعنيين متلازمان » ص 11 .

(1) ابن رشد ، م . م ، 111 , 14 : 40 - 54 (ص 430) .

(2) انظر، باربوتان ، م . م ، ص 29 ؛ هاملان ، م . م ، ص 58 - 59 فيبر م . م ، ص 235 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 863 ، انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 76 - 77. انظر أيضاً مقالة ، ل ، من ما بعد الطبيعة ، ص 1449 .

ثمة ، فمهما يكن من امر فانه يمكن ان نقول ان التغير حدث فعلاً . حقاً ان « التغير » هذا ، تم نحو الافضل ، نحو التمام ، وصوب اغناء وجود الموجود ، ولكنه ، تغير على اية حال ، فكيف يمكن ان نوفق بين البساطة المطلقة ، اي المفارقة ، وعدم الانفعال ، وبين الفعل او التأثير الممارس على العقل ؟ بعبارة اخرى ، هل هناك مجال مشترك بين العقل وموضوعات تعقله ، اي المعقولات ام ان مفارقة العقل مطلقة ولا تسمح باتصال بين أداة المعرفة وموضوعاتها ؟

ان نوعية المفارقة التي اثبتناها للعقل الهيولاني لا يمكن ان تؤدي الى انقطاع الاتصال التام بين العقل وموضوعاته ، كما انها لا يمكن ان تؤدي الى إشكال المشاركة بابعاده وصعوباته الوفيرة وغير القابلة للحل ، كما ادت اليه نظرية المثل الافلاطونية ، فلأن مفارقة العقل لا تصل الى حد التعالي ، فان إشكال المشاركة يتحول في هذا المستوى الى اشكال للتواصل او الاتصال . بعبارة اخرى ، افضى مذهب المثل الى مشكل المشاركة بينما ادت نظرية العقل الى مشكل الاتصال؛ او ان القول بالتعالي يؤدي الى طرح مسألة اشتراك المثال مع المحسوسات ، واشتراكها فيه، في حين ان القول بالمفارقة ينتهي الى ضرورة حل مسألة التواصل بين العقل الهيولاني والمعقولات التي يدركها.

وفي هذا الاطار يقدم ابن رشد الحل الثاني لاشكال المفارقة والتواصل وما ينتج عنه من انفعال او عدمه . وكان يروم من هذا الحل ، فضلاً عن معالجة مسألة الكمال / الانفعال ، ان يثبت شيئاً مشتركاً بين العقل والمعقول من شأنه ان يعطي تبريراً حقيقياً للمعرفة ، سواء ككمال بدون تغير ، او ككمال يخرج المكنون الى ضوء النهار، نهار المعرفة ،

يقوم هذا الحل - الذي يعرضه في الفصل الرابع عشر من الكتاب الثالث من كتاب النفس - على مبدأ « ان العقل هو المعقول بالقوة - لا بالفعل - قبل ان يفكّر فيه »[1] . اذن يحتوي العقل على كل شيء بالقوة ؛ اي يحتوي على العالم خبيئا فيه على شكل قوة خالصة ولكن كيف نحل التعارض بين القول بان العقل هو كل المعقولات بالقوة ، والقول الذي طالما رددناه مع ابن رشد بان العقل ليس اي شيء لا بالقوة ولا بالفعل .

ان مفتاح حل هذا التضارب بين التاكيدين ، يكمن في مفهوم القوة ؛ ويستغل ابن رشد مثال اللوح ليوضحه و هذا المثال حاله كحال علاقة وضعية العقل بالقوة بالقياس الى العقل بالفعل ؛ فكما ان اللوح لا يملك اية صباغة لا بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل ، كذلك

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 , 14 : 20 -23 (ص 432) .

العقل الهيولاني لا يحتوي على اي من الصور العقلية المحددة التي يقبلها ، لا بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل »[1] . اذن يمكن ان نقول بان العقل يقتدر ان يصير كل شيء قبل ان يفكر في أي شيء ، اي انه يحتوي على كل الامكانيات ، وكل الاحتمالات قبل ان يتحقق اي احتمال ، ولكن في حدود ان نفهم القوة في معناها الاولي ، اي معنى القوة المطلقة الشبيهة بالعدم . ولكننا لا نستطيع ان نقول بان العقل هو سائر المعقولات بالمعنى الثاني للقوة ، اي بمعنى الملكة غير الخارجة الى الفعل الآن ، هذه القوة التي هي فعل محقق ولكنه مختزن وكامن في هذه اللحظة ، والتي شأنها شأن عالم الهندسة او عالم النحو الذي لا يمارس معلوماته ولا يستثمرها الآن ، انها القوة « القريبة من الفعل » التي تعبر عن « تلك الحالة المتوسطة بين القوة المطلقة والكمال الاعلى »[2] . وهكذا يمكن ان نجمع بين هذين القولين دون مخافة الوقوع في التناقض : **فالعقل هو كل المعقولات ، ولكن بالقوة المطلقة ، الا انه ليس اي معقول لا بالقوة ولا بالفعل ، اي بالقوة النسبية التي هي فعل معبأ في الملكة غير الفاعلة في الحال .**

ويبدو ان الصيغة الثانية والمدعمة بالصيغة الاولى ، موجهة أساساً ضد النزعة الفطرية او مذهب التذكر ، اذ انها تعني ان لا وجود لمبادىء او معارف فطرية كامنة في النفس منذ البداية . فالمعرفة تكتسب عبر الاحتكاك بالعالم ، عبر انتقاش صور الاشياء الخارجية في العقل الهيولاني ، اي انها ليست متجهة من الذات الى العالم ، اي ليست كامنة في الذات ، بل انها خارجة عنها متجسمة في اشياء العالم التي هي المعقولات بالقوة ، التي على العقل ان يجتهد لازالة القشور المادية والجزئية منها . ان العقل قادر ان يصير كل المعقولات ، ولكنه في حد ذاته يظل في حالة الصفاء التام ، والفراغ الشامل ازاء المعقولات .

ان إثبات التواصل بين العقل والمعقولات ، او اثبات ان العقل هو بالقوة سائر المعقولات معناه ، انه مستعد لقبولها لا غير . ولكن هذا الاثبات ليس بسيطاً كما يبدو للوهلة الاولى . اذ له ما يبرره فلسفياً ؛ فكما نعرف ، ليس اي شيء قادراً لأن يقبل اي شيء ، كما انه ليست اية صورة قادرة لأن تخرج اية مادة الى الفعل ، فالنظر مثلاً غير قابل لأن يسمع ، والنفس الحيوانية غير قادرة لان تحل في الاجسام المتشابهة الاجزاء او في العناصر . حقاً يستطيع العقل ان يدرك كل الاشياء او كل المعقولات ، لكن ليس معنى هذا ان غيره من القوى ، او المواد او الاشياء قابلة لأن تتلقى الصور العقلية ، او انه قادر على تلقي كل انواع الصور المادية والحسية والعقلية ، فلكل مرتبة من الموجودات استعداد خاص لقبول نوع من الصور ، اما العقل فهو

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ، 14 : 59 - 65 (ص 430) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 14 : 65 - 67 (ص 430) .

الوحيد ـ نتيجة لطبيعته التي عرفناها سابقاً ـ الذي يقبل الصور الكلية اي يقبل المعقولات . وبذلك يتضح ان تيار التواصل موجود بين المعقول ، الذي لا يمكن ان يحل الا في موضوع عقلي ، وبين العقل الذي لا يقبل الا صورة عقلية ، نتيجة للتشابه الماهوي بينهما ، اذ « ان كل ما تحرك حركة ما ، فليس يمكنه ان يتحركها عن المحرك ، الا وله شيء مما للمحرك ، وان لم يكن على النحو الذي يوجد للمحرك »[1] . ان هذا الاستعداد المشترك ، اي الاستعداد لتصوير موضوع مخصوص ، والاستعداد لقبول صورة مخصوصة ، هو العامل الذي يضمن التواصل والاستمرارية بين العقل ومعقولاته من دون ان يؤدي ذلك الى الاختلاط والمداخلة . حقاً ان نوعية الاستعداد مختلفة في كليهما ، اذ ان استعداد العقل ؛ هو استعداد للصيرورة ، في حين ان استعداد المعقولات هو استعداد للفعل والكمال « فالمعقول كمال العاقل »[2] كما يقول ابن رشد ، ولكن الانطولوجية الرشدية لا تسمح بوجود القابل في منأى عن المقبول ، والفعل عن الانفعال ، والصورة عن المادة ، اذ ان كلا منهما لا يمكن ان يوجد في الواقع الا بالآخر وفي الآخر .

اذن تتم بهذه الكيفية عملية ربط العقل بالمعقولات ؛ فمن جهة هو كل المعقولات ، ومن جهة اخرى ، عندما تصبح المعقولات خارجة الى الفعل ، اي كلية ، تتحول الى ماهية ، والماهية لا تؤثر في ماهية مثلها ، بل انها لا تؤثر بالمرة ، لأنها فاقدة لعامل التأثير الذي هو المادة[3] .

وهكذا ننتهي الى القول بان العقل غير قابل للانفعال بشكل مطلق ، سواء نظرنا اليه من زاوية الاخراج الى الفعل ، او من زاوية امكانية تواصله مع موضوعاته ، والدليل على ذلك ، انه عندما يدرك المعقولات القوية ، وينتقل منها مباشرة الى المعقولات الضعيفة لا يتشوش ادراكه ، بل بالعكس يحدث يقوى ويتضح ؛ كما ان تقدم السن أو طول التأمل ، لا تحدث التعب والضعف في القوة العقلية ، على النقيض من الحواس التي وان تميزت بلا انفعالية ما ، ما دام ادراكها للاشياء لا يجعلها تصير هذه الاشياء ، او تحل فيها هذه الاشياء ، فانها غير منفعلة الا بكيفية نسبية ، اذ انها تتأثر من جراء ادراكها للمحسوسات القوية ، ومن طول الممارسة وتقدم السن ، لأنها تمارس فعلها بآلات تجلب لها الكلال

---

(1) ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام ، ص 1185 .

(2) م . م ، ل ،ص1695؛ انظر ايضاً ، ل ، ص 1196؛ ت . ت ، ق 1 ، ص 339 ، 357 ، 374 .

(3) م . م ، ز ،ص1982حيث يقول « ان الكليات ليست عللاً فاعلة للأمور الجزئية كما يقول في نفس الصفحة « انه ليس يمكن ان يكون شيء من الأشياء التي تسمى كلية ، جوهراً من الأشياء ، وان كانت هي المعرفة لجواهر الأشياء القائمة بذاتها .

والانفعال ، بينما يفتقر العقل الى اسباب ذلك وهو المادة او ما يمثلها كالجسم او الاعضاء[1]

ولكن ، كيف نفسر هذا اللقاء بين اللامنفعل والثابت مع عالم الأشياء المنفعل والمتغير ، بين القوة المفارقة والوحيدة والعالم المتكثر؟ كيف نفسر ادراك العقل للاشياء المادية ، بل كيف نفسر تعب العقل وتعطله عن العمل في بعض الحالات ؟ انه على اي حال لا بد من الاعتراف بنوع من الانفعال يصيب العقل خصوصاً وان التجربة تؤكد ذلك ، وهذا هو ما فعله ابن رشد بالضبط ، الا انه يقر بذلك بكيفية تنقذ لا انفعالية العقل . فقد اعترف ان العقل منفعل ، ولكنه ينفعل انفعالاً عرضياً ، اي نتيجة لانفعال شيء خارجي عنه وهو القوة الخيالية اما هو في ذاته فلا ينفعل وعندما يتعطل فان ذلك لا يتم بالنسبة لجوهره ، بل عرضا نتيجة تعطل القوة الخيالية التي تمده بالمعطيات الضرورية لممارسة فعله . اي انه ينفعل ويتأثر على مستوى الممارسة والوجود . اما على مستوى الماهية والبنية فان التغير لا يلحقه ، اذ يظل بالقوة ازاء كل المعقولات ، ولو في حالة مباشرته لعملية المعرفة ؛ ففعله لا يلغي قوته .

اذن ، بفك الارتباط بين التغير والانفعال ، يصبح الانفعال فعلاً ، ويجعل العقل ينطوي على كافة المعقولات بالقوة ، نضمن تواصلاً بين العقل وموضوعاته ، اي نضمن المعرفة العقلية ، وهذا ما يسمح بالقول بأن العقل ينفعل ، ولكن لا لأن مفهوم الانفعال ينطبق عليه حقيقة ، ولكن نقول عنه كذلك لضرورة خطابية ، من اجل التفهيم ، اي ان استعمال الانفعال لوصف طبيعة العقل والتعقل هو لمجرد غاية بيداغوجية[2] .

* * *

وهكذا يتبين اننا كلما حللنا صفة من صفات العقل قادتنا إلى تجاوزها، أو كلما وصفناه بخاصية مقتبسة من الفيزياء ، كان لهذه الخاصية معنىً مضاداً بصدد العقل؛ فتحليل مفهوم القوة آل بنا إلى القبول، والنظر إلى القبول في سياق العقل أدى بنا إلى الانفعال، في حين قادنا تحليل مفهوم الانفعال بصدد العقل إلى تقريبه الى الفعل، والمادة الحسية انتهت بنا الى المادة العاقلة، بل اننا عندما نصف العقل بالقوة الخالصة ، نجد في جوفه شيئاً من الفعل، وحينما ننتهي الى وصفه بالمفارقة، نكتشف في اعماقه شيئاً من المحايثة، وعندما نصفه بالبساطة وعدم المخالطة نجده ممتلئا بالقوة بكل العالم ومخالطاً له بالإمكان، وحينما نصفه باللاانفعال نعثر فيه على نوع خاص من الانفعال. وهكذا كلما اضيفت صفة الى العقل، فقدت حقيقتها

---

(1) انظر مثلاً بهذا الصدد ، تلخيص كتاب النفس ، 77 - 78 .

(2) ان لفظة الانفعال تقال باشتراك الاسم . . . إلاّ انها وسيلة للتوضيح ، وهي وسيلة خطابية ، ولكنها ضرورية في هذه الأمور ؛ كتاب النفس ، 111 :14 : 44 - 50(ص 429) .

الاصلية لتخضع لطبية العقل وتتكيف معه، او لتنقلب الى نقيضهـا، مما يفرض علينا اثناء عملية تشخيص طبيعة العقل يقظة ابيستيمولوجية ازاء المفاهيم المستعارة من حقول علمية اخرى لتحليل طبيعة العقل الهيولاني، وعملاً من اجل تغير مضمونها ومقاصدها. لقد فرضت طبيعة العقل الأنطولوجية تكييف وتغيير ادوات الوصف والتحليل بكيفية جذرية.

كما تفرض علينا طبيعة العقل الهيولاني حذراً بالغاً عندما نكون بصدد القاء نظرة عامة عليها ؛ ففيما سبق اثبتنا ان العقل الهيولاني هو أساساً ذات فارغة ، ولكنه ليس كذلك الا نظرياً ، والا في اتجاه اعتباره قادراً على معرفة كل شيء ، وحكمه على جميع الاشياء بموضوعية ونزاهة من غير تأثير بمعقول دون آخر ؛ اما في الواقع الملموس ، فالعقل هو المعقول الذي فهمه ، اذ انه « اذا اكتسب المعقول وفهمه فهم ذاته ، اذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير المعقول الذي فهم »[1] ، « وانما يعقل العقل منا ذاته حين يلابس المعقول ، ويتصوره بالفعل . . . لأن المعقول اذا تصوره صار هو والمعقول شيئاً واحداً »[2] ، ومعنى ذلك ان المعقول عندما يحل في الذات العاقلة يشكل معها شيئاً واحداً ، وان العقل يصير ذاته المعقولات ، اي ان ماهيته هي هذه المعقولات التي يعرفها . العقل اذن ، في حقيقة امره، عند ابن رشد، هو كل المعقولات بالفعل، او انه المعرفة البشرية الكلية، او انه كل العقول البشرية الفردية، ومعنى هذا ان **الأنطولوجية لا تتحقق إلاّ في الابيستيمولوجيا**، ولكن هذه العبارة تعني ايضاً؛ **ان الابيستيمولوجيا تلغي الأنطولوجية باستمرار وتباعاً في تحققات** زمنية وخارجة عن الزمن معاً، لأن العقل متى عرف و« صار» المعقولات التي يفهمها، قضى على اللحظة القوية، لحظة الانتظار ولحظة الفراغ الشامل، في معارف تملأ العقل باستمرار من غير ان يمتلىء نظرياً، في حين انه ممتلىء عملياً، لأن العقل الهيولاني يصير، او هو صار فعلاً جميع المعقولات والعقول.

ولأن القراءة الرشدية لطبيعة العقل الهيولاني تمنعنا من تصوره لحظة نظرية او منطقية فقط، كما شاء الاسكندر ذلك، في تاويل حفظه لنا ابن رشد، فان التحقق المعرفي يلغي الكيان الانطولوجي للعقل الهيولاني عملياً، ولكنه يبقيه نظرياً، من هنا يمكن القول بان العقل الهيولاني ممتلىء وفارغ في ذات الوقت، فعندما ننظر اليه نظرة تاريخية، اي عندما يتجسم عقلاً او عقولاً نظرية، يبدو ممتلئا باستمرار، أي انه لم يكن فارغاً في اية لحظة من لحظات التاريخ البشري، ولن يكون، لأن النوع البشري دائم، لا بداية له ولا

---

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1617 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، ل ، ص 1617 .

نهاية، ويعرف باستمرار، ولأن جماع معرفة النوع البشري هي ما نسميه العقل الهيولاني المتجلي في عقول نظرية . فالعقل الهيولاني ممتلء باستمرار ما دام النوع البشري موجود باستمرار. ولكن عندما ننظر اليه نظرة أنطولوجية تتجلى لنا طبيعة العقل الهيولاني فارغة، اي مستعدة لأن تقبل باستمرار المعارف الجديدة، بما يعني ان المعرفة التي يكتسبها العقل لا تعيقه عن المزيد من اكتساب غيرها او ضدها، لأن النوع البشري مستمر في المستقبل، ومعرفة الاجيال اللاحقة لا تعرقلها معرفة الاجيال السالفة، او تكفيها مؤونة البحث عن الجديد فيها. اي ان الايبستيمولوجيا تقضي على الانطولوجية فعلياً وتاريخياً؛ في حين ان الانطولوجية تتحدى الايبستيمولوجيا نظرياً اي مبدئياً.

ان امتلاء فراغ العقل الهيولاني ، يقصد به عدم حرمان الانسانية الحاضرة والغابرة من نعمة المعرفة ومسؤوليتها ، ويقصد به ، ايضاً ، ان مكتسبات البشرية المعرفية محفوظة في عقل عام ، لا كبنية او آلية للفعل فقط بل وكمعارف قائمة عليها، وانما عليها ان تغذي المعارف الجديدة لا ان تعرقل التنقيب عن المزيد منها ، اي ان العقل الهيولاني الرشدي لا توجد في ساحته عوائق ازاء المعرفة ؛ كما ان فراغ العقل الهيولاني يعني به أيضاً عدم حرمان الانسانية في المستقبل شرف البحث والامتلاك الزمني والخالد للمعرفة .

وهذا الطابع المزدوج للعقل الهيولاني هو ما يسمح بوصف الفلسفة الرشدية بالايلية والهيراقليطية معاً؛ فهي ايلية، لتصورها العقل الهيولاني صيغة صورية ومنطقية مجردة وثابتة وفارغة الا من الصفات السلبية، حيث لم يعد العقل الهيولاني يملك طبيعة او ماهية محددة اي خارجة الى الفعل، وحيث اصبحت قوة العقل الهيولاني، يتطابق فيها العقل بالوجود ، فغدت غير قادرة على الانفعال والتغير، الزيادة والنقصان، الحدوث والفساد والتكثر، مما جعل وجوده يتساوى مع ماهيته، الامر الذي يحرم المعرفة المرتبطة به من الزمانية والتقدم والصيرورة؛ بيد انه بالرغم من هذا المظهر، فالفلسفة الرشدية تبدو هيراقليطية في عمقها، لأن هذا الطابع الايلي للعقل الهيولاني لا يمكن ان يفهم الا بالاضافة الى طابع آخر زماني وصائر ومتعدد، اي ان حقيقة العقل عند ابن رشد هي في ان يصير كل شيء، ومع ذلك يبقى في نفسه لا شيء يتحقق في التاريخ ، فيكون تحققه في تجاوزه لذاته، اي ان حقيقته تكمن في التعاقب المستمر للاخراج الى الفعل للعقول البشرية . ان العقل الهيولاني يبدو تارة كالوعاء الشامل، او المجال الكوني الذي يحتضن العقول الفردية، او ذلك الخيط الناظم الذي يضمن للمعقولات والعقول الثبات والخلود والوحدة، شانه شأن اللوغوص الذي يحدد ايقاع الديالكتيك، ولكنه أيضاً يبدو تارة اخرى في صورة ذلك التقدم المستمر الذي يتجاوز التقدم ذاته، او في صورة

تلك الحقيقة التي تفني ذاتها باستمرار في فعل معرفي، وتفني معرفتها، لأنها مع المعرفة وبها تبقى مستعدة للمعرفة الجديدة باستمرار. نفي وامتلاء على الدوام، هذه هي طبيعة العقل الهيولاني، التي هي طبيعة الديالكتيك الذي يخلخل اللوغوص ويدفعه في حركة ازلية، ولذلك فطبيعة العقل الهيولاني، ومن خلاله طبيعة المعرفة البشرية، لا تفهم زمنيتها الا في جوف خلودها ، ولا يتحقق خلودها الثابت الا في زمنها المتغير ، كما ان وحدتها لا تكون الا بالاحالة الى تكثرها ، وتكثرها لا يمكن ان يفهم الا في داخل وحدتها.

ماذا يبقى ، اذن، من عملية تشخيص العقل المعقدة هاته؟ انه ، باختصار شديد ، عقل مفارق ، جوهره القوة ، بسيط وغير منفعل لأنه غير مخالط . ان ربط هذه العناصر ، والوفاء لها بمنهج فلسفي متماسك، سيدفع بابن رشد في مغامرة فكرية جديدة تجعله في قلب الحياة الثقافية في أوربا اثناء وجودها على عتبة النهضة ، مغامرة اطروحة وحدة العقل.

الفصـل الثانـي
وحـدة العقل الهيولاني

مقدمة

تعتبر اطروحة وحدة العقل الهيولاني الهدف الاستراتيجي من وراء تشخيصه لطبيعة العقل ، والمساهمة الاكثر اصالة لابن رشد والرشدية ، وهي تعبر في آن واحد عن المدى الذي وصلت اليه انطولوجيته وسيكولوجيته من عمق ، وما ادت اليه من نتائج تكاد تكون غير منتظرة من الفلسفة المشائية .

واذا كانت بعض الفلسفات السابقة على ابن رشد ، وخصوصاً الاسلامية منها ، قد أثارت الانتباه الى وحدة العقل الفعال بالنسبة للبشرية في اطار نظرية الفيض ذات نفس ارسطي ، فان ابن رشد سيجعل مركز الثقل في نظريته العقلية ، وحدة العقل الهيولاني لا العقل الفعال . ان اطروحة وحدة العقل الهيولاني هي محور الفلسفة الرشدية ، وبؤرة اختمار المشاكل التي أثارتها فلسفته ، وقد كانت استجابة لضرورات نسقه العام ، وحلا بديلاً للاشكالات التي خلقتها نظريات العقل السابقة عليه .

ويعترف ابن رشد بان هذه المسألة هي اصعب مسألة تطرحها طبيعة العقل الهيولاني (المادي)[1] ، لارتباطها بملابسات تتصل بمجالات مختلفة : منطقية وميتافيزيقية وفيزيقية وبيولوجية وسيكولوجية ولكونها تثير مجالات شنيعة من هذا الجانب او ذاك . ولذلك كانت هذه المسألة هي محك ضعف الموقف الرشدي او قوته ، جدته او تقليده ، كما كانت اختبارا لقدرته على الخروج من المصاعب التي ترتبت على مذاهب محاوريه الأساسيين . فالجميع ينادي بالوحدة ، لكن هل نجحوا فعلا في صياغة وحدة متماسكة منسجمة غير قلقة وغير مثقلة بالتناقضات ، او هل صيغت الوحدة على حساب التناقض والغنى البشري والمعرفي ام على

---

(1) انظر ، ابن رشد ، كتاب النفس 111 , 5 : 424 - 430 (ص 401 - 402) وكذلك 111 , 5 : 157 - 177 (ص392 - 393) .

حساب التماسك والانسجام؟ وباختصار هل كانت وحدة العقل الرشدية وحدة سلبية فارغة متعطلة من النوع الابلي ـ المعتزلي ، أم وحدة متناقضة من النوع الهيراقليطي ؟

لقد وجد ابن رشد نفسه في وضع بالغ التشابك والدقة ، اذ وجد ازاءه تراثا ضخماً بصدد هذه المسألة ، سواء في اطروحاته او صعوباته وكان عليه تفادي الصعوبات وتجاوز التناقضات والرد على اطروحات الخصوم . ولا يمكن ان يتم مثل هذا العمل الا عبر نقل حقل النقاش والتحليل ، والا عبر صياغة افق جديد ، باشكالياته ومفاهيمه وأدوات تحليله ، والتخلص من البقاء في نطاق الصياغات والاطروحات القديمة . وهذا ما فعله بالضبط ، اذ اختار لنفسه طريقاً جديداً ووعراً بين التيارات المشائية الكبرى ، انطلاقاً من الاحالة الاساسية : ارسطو .

ويتطلب منا عرض الموقف الرشدي صياغة جديدة . نعم ، لا يبخل ابن رشد علينا ببعض البراهين التي تؤيد اطروحة الوحدة ، لكن لأن ابن رشد لا يستثمر مباشرة الامكانيات التي يوفرها مذهبه الميتافيزيقي والفيزيقي للتدليل على اطروحته هذه ، ولأن موقفه العقلي كان يتطور من عمل لآخر من اعماله النفسية وغير النفسية ، فانه يتحتم علينا احياناً اعادة صياغة حججه ، بل وان نخرج ما بالقوة كامناً في اعماله الى الفعل ، كما كان هو يفعل ازاء ارسطو .

ولهذا كان عرض هذه الاطروحة امراً شاقاً خصوصاً وان الصعوبات التي تثيرها ليست باقل اهمية من حججها ومبرراتها ، مما يتطلب منا أسلوباً برهانياً وجدلياً في آن واحد ؛ برهانياً لعرض اطروحة وحدة العقل ببراهينها ومعطياتها الاساسية ؛ وجدلياً لتفسيرها ـ عبر غارات النقد العارم الذي أثارته منذ العقد الثالث من القرن الثالث عشر في أوروبا والذي كان الاكويني ابرز ممثليه ـ وتبريرها واستخلاص نتائجها ودلالاتها الفلسفية ، بتجاوز ابن رشد نفسه بكيفية ما .

ومنذ البداية ينبغي ان نشير الى طبيعة الوحدة التي يقول بها ابن رشد . فهي بالتأكيد ليست وحدة المبادىء التي توجد متطابقة عند جميع الناس . وليست وحدة في كيفية التعقل البشري ذات النمط المواطىء بين كل الافراد ، كما انها ليست وحدة نفس الطبيعة الجوهرية التي تمتاز بها كل العقول ، كما يقولو بعض شراح الرشدية المعاصرين[1] ، ومن باب اولى ليست وحدة عددية ، بل هي وحدة نوعية من حيث انه لا يوجد في نوع العقل المادي الا عدد او

---

(1) امثال محمود قاسم ، انظر ، في النفس والعقل . . . ، ص 260 وما يليها ، وكذلك : Nogales El destino del hombre, in L'homme et son destin Louvain, ed. Nouwerts, 1960, p. 303 Cruz-Hernandes M., Historia de la filosofia espanola, Madrid, 1957, I. I, p. 172.

فرد واحد يشترك فيه جميع افراد الجنس البشري . فكيف تسنى لابن رشد ان يبني هذه الاطروحة ويدافع عنها ؟

ان انطولوجية ابن رشد ونظريته المعرفية هما اللتان تحددان ابعاد ومدى نظريته العقلية . فبفضل تطبيق المبادىء الميتافيزيقية والابيستمولوجية على الوظائف النفسية والعقلية ، وبفضل رصد مسلسل المعرفة وطبيعتها وطبيعة ادواتها ايضاً ، تتحدد طبيعة العقل وتستخلص وحدته . اذن يلزم الانطلاق من المبادىء الى الوقائع ، ومن الوقائع الى المبادىء لتأسيس البراهين على وحدة العقل .

أولاً : إثبات وحدة العقل الهيولاني :

1) الحجج الانطولوجية :

يمكن ان نحصي خمس حجج ميتافيزيقية على وحدة العقل ، وقد وظف بعضها ابن رشد ، بشكل صريح ، وبعضها يوجد مستثمراً للتدليل على قضايا اخرى قريبة او بعيدة من ميدان نظرية العقل ونراها تصلح لتدعيم هذه النظرية بكيفية او باخرى .

واهم حجة رشدية هي ما يمكن تسميته بحجة اللامادية وقد عرضها مراراً وبكيفيات متباينة وفي سياقات متعددة .

تقوم هذه الحجة على مبدأ بمقتضاه تكون المادة سبب الكثرة والاختلاف والانقسام والتفرد والتشخص ، في مقابل الصورة - او الكمال ، او الفعل او النوع او التعريف او الماهية - التي هي اداة التوحيد او الوحدة . فالمادة سبب الكثرة العددية والصورة سبب الاتفاق في الكثرة العددية . وبذلك يكون الدور الانطولوجي للمادة هو اضفاء الوحدة بحسب العدد الامر الذي يؤدي الى الكثرة . لأنها تميز الافراد وتشخصهم « انما يفترق الشخص عن الشخص من قبل المادة»[1] ، اما دور الصورة الانطولوجي ، فهو التوحيد على صعيد النوع ، أي انها تعطي الكثرة بحسب النوع ، الامر الذي يؤدي الى الوحدة . ان النوع يوحد الافراد في الكمال النوعي ، والمادة تميزهم في داخله . وبذلك يتفق الافراد في نفس الكمال ، ويختلفون في الصفات المادية ؛ ومعنى ذلك ان الصورة النوعية متعددة في مختلف الأفراد ، لأنها تحل في المادة ، اي ان الوحدة بالمادة تعطي للصورة وجودها الامتدادي والكمي الذي هو علة الكثرة[2] ، وبالتالي لا يجوز ان « توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة

---

(1) ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الأول ، ص : 93 .

(2) انظر . Verbeke , G , lL'unité de l'intellect. Rev . Philo . louv No 58 , p . 228 .

بالصورة بغير مادة»[1] ، وفي المقابل تمنح الصورة للمادة وحدتها وتخرجها الى الفعل ، لأنه على صعيد المادة وحدها ، وعلى صعيد الجنس ، لا يوجد شيء محصلاً بالفعل ، فالوجود الفعلي يبدأ في النوع ؛ ويتحقق النوع ، باعتباره ماهية ، في الافراد ، اذ لا يمكن ان يوجد الا بهم ومن خلالهم .

ونشير الى ان آلية التكثير بالمادة والتوحيد بالصورة لا تتحكم الا في عالم الكون والفساد اما عند الانتقال الى مجال عالم العقول المفارقة فان هذه الآلية تكف عن التأثير ، لأنه عالم لا مادي، وفي المقابل يهيمن عليه قانون خاص آخر هو قانون « الواحد سبب الكثرة »[2] . وبتبني هذا المبدأ يكون ابن رشد في مقابل التيار السينيوي الذي لا يجيز صدور الكثرة عن الواحد / وبفضل هذا المبدأ الخاص بتفسير انقسام العالم السماوي ، يكون ابن رشد قد انقذ تكثر العقول في ذاتها ، اذ بالرغم من إثباته لوجود التباين بين هذه الكائنات السماوية العاقلة ، فانها ، في حد ذاتها ، غير متكثرة . وهكذا « فوجود الكثرة في العقول فقط دون المبدأ الاول ، هو كلام فاسد ، غير جار على اصولهم ، فانه لا كثرة في تلك العقول اصلاً »[3] .

ازدواجية في طبيعة العقل وازدواجية في آلية التكثير والتوحيد : الى ماذا سيؤدي تقاطع الوقائع بالمبادىء ، وتقاطع مبادىء العالمين فيما بينهما : هل سينتصر السيكولوجي على الانطولوجي ام العكس ؟

يفضل ابن رشد في هذه المرحلة ان يظل وفيا لمقتضيات وشروط الخطاب الفلسفي ،القائمة اساساً على مراعاة المبادىءالمصادق عليها في البداية عند استخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليها ، بغض النظر عن المعطيات التجريبية ، وذلك بواسطة منهج برهاني محكم البنيان ، ولا شك ان هذا الوفاء لا بد ان يفضي بصاحبه الى مغامرات انطولوجية لا يمكن التنبؤ بمآلها في غالب الاحيان .

وهذا ما تم فعلاً بصدد طبيعة العقل المادي ؛ فعند الدفع بوضعية طبيعته الى نهايتها ، نجد انفسنا مع ابن رشد امام نظرية وحدة العقل المادي مباشرة ، بكل غرابتها الواقعية ومعقوليتها الفلسفية ، ومصاعبها ومآزقها المعقدة .

---

(1) ابن رشد ، ت . ت ، ق 93 انظر ما بعد الطبيعة ل 1684 , 1094u 1099 ج 1098u 1099 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 422 ، انظر ايضاً ، ص و 37 , 407 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص : 340

ذلك انه ان اخذنا بعين الاعتبار المبدأ الذي يجعل المادة هي علة الكثرة والاختلاف والفردية ، وتأملنا الطبيعة اللامادية للعقل المادي ، فاننا سننتهي إلى اثبات وحدته ضرورة ، والا « فان وضع نفوس من غير هيولي ، كثيرة بالعدد »[1] محال ، ما دامت « الكثرة العددية الشخصية ، انما اتت من قبل المادة »[2] ، وبعبارة مقتضبة ، لأن العقل المادي ليس مادياً ، فهو ليس كثيراً ، ولذلك فهو واحد . وهكذا لا يملك العقل الا السبب الذي يجعله واحد بالنوع ، اما السبب الذي يجعله واحداً بالعدد ، اي السبب المادي الذي يسمح للكم والامتداد والتشخص بالتأثير عليه ، فيفتقر اليه . وباختصار ، العقل مفارق ، اذن فهو واحد .

وفي المقابل ، لو افترضنا وجود عقول مادية متعددة بتعدد الافراد ، فسيكون من اللازم علينا اعتبارها صوراً جوهرية للاجسام ،الامر الذي يعني انها ستصير مادية ، ومن ثم خاضعة للحتميات الفيزيائية ، كالحرارة والثقل والانفعال وكل التقلبات والظواهر الاخرى ، او في احسن الاحوال ستكون العقول الهيولانية حواسٌ سادسة لا طائل من ورائها ، او السقوط في الزام اللانهاية . فلتلافي هذه الصعوبات المخالفة لطبيعة العقل المفارقة وللمبادىء الفلسفية المصادر عليها او المبرهن على صدقها ، يتوجب احترام مبدأي الوحدة العددية والنوعية ، خصوصاً وانه سبق ان بينّا ان لا مجال لتصور وجود كثرة عددية دون مادة . وهكذا نتأدى الى وحدة العقل المادي سواء اخذنا الطريق السلبي او الايجابي [3] .

/ وترتبط هذه الحجة ، بحجة اخرى تقتضيها وتكملها ويمكن تسميتها بحجة الخلود . فالازلية عند ابن رشد ترتبط باللامادية اي انها ترتبط بالخلو من العنصر المادي والقوي ؛ وفي المقابل ينطوي كل متكون وفاسد على عنصر مادي [4] وقوي[5] ؛ وحيث أن

---

(1) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 83 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 68 .

(3) فيسربيك ، م . م ، ص 226 انظر ايضاً : بـروطـون : Breton , S . L'unité de L'int ., Rev . sciences phio , théolo . Fr . No 62 , 1978 , p . 227.

(4) يعلن ابن رشد عن أطروحته في وحدة العقل المادي بكيفية صريحة في كتاب النفس 111 و 5 : 575 - 84 ،حيث يقول « وكما سبق لي ان برهنت على ان العقل هـ . واحد بالنسبة لكل النّاس ، وان النوع البشري خالد (وقد شرح هذا في غير هذا المكان) فانه يلزم الا يحرم العقل هـ . من المبادىء الطبيعية المشتركة بين كل النوع الإنساني ، اي القضايا الاول ، والمبادىء الوحيدة المشتركة بين الجميع » وانظر ايضاً م . م ،111 ، 5 : 424-427 (ص 401) .

(5) وانما وجب ان تفسد الأشياء المشار اليها ها هنا من قبل ان لها هيولي يمكنها ان تقبل الصورة في وقت وتتخلى =

العقل « المادي » ، غير مادي وغير قوي بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فانه « عقل غير متكون وغير حادث »[1] ، ومن ثم فهو خالد ، وهو خالد ايضاً لانه لا ينطوي على تناقضات داخلية تسببها المادة عن طريق دخولها في مركب . وفي المقابل لو افترض ان العقل المادي متعدد بتعدد الافراد لاتصف بالمادية وتعرض بالتالي ، للكون والفساد ، في حين هو بالتعريف ليس كذلك ، ومن ثم فالعقل خالد ، اذن فهو واحد[2] .

وبهذا يكون ابن رشد قد حقق هدفين في آن واحد . من ناحية ، تابع الخط الأرسطي المادي الذي يجعل المادة علة التشخص والاختلاف ، في مقابل التيار (تيار الاكوينية) الذي يعطي هذا الدور للصورة ، بدعوى ان المادة باعتبارها مبدأ لقول التحديد ، فانها لا تستطيع ان تحدد طالما انها بالذات مفتقرة اليه بدعوى انه حتّى لو اعتبرت جوهراً او متجوهرة فلن تكون قادرة على تكوين جوهر واحد مع النفس او المبدأ الروحي[3] ، لأن اي شيء يتكون ، فلا بد ان يتكون من مبدأ بالقوة وآخر بالفعل ، ولا يمكن ان يكون نتيجة مبدأين الفعل معاً ، ولذلك يعتبر هذا التيار النفس العاقلة صورة للجسم ، من حيث انها هي التي تحدده وتفرد ، ولكن لا باعتبارها صورة مادية بل من حيث كونها صورة روحية . الامر الذي يجعل الانسان عبارة عن مركب جوهري من المقولتين الكبيرتين اللتين يحتضنها الوجود وهما المادة والروح[5] . اما ابن رشد ، وهذا هو الهدف الثاني ، فقد كان هو ان يخلص مفهوم الانسان من عنصر الغموض الذي يميز هذا المركب البشري الاكويني غير القابل للفهم والرافض لمقتضيات الانسجام والتماسك المنطقي ـ الانطولوجي . وبهذا يكون ابن رشد كأنه

= عنها في وقت آخر » ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 985 ، انظر ايضاً مقالة ل ، ص 1451 - 1452 ؛ وكذلك تلخيص ما بعد الطبيعة ص 121 .

(1) « والأزلية ليس فيها قوة ، والكائنة الفاسدة ، فهي التي توجد فيها قوة » أما بعد الطبيعة مقالة ط ، ص 1198 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 , S 150 انظر تيري ، م . م ، ص 44 ، وكذلك توغاليس في مقالة حول خلود النفس عند ابن رشد ، م . م ، ص 165 .

(3) انظر باسان ، م . م ، ص 29 وانظر هامش (3) من الصفحة السابقة . وكذلك مقالة : picavet,F . l,aver-roisme et les averroistes du XIII siecle , Rev . de . L'histoire des religions , Paris , 1902 . p . 58 . 66 وانظر ايضاً تيري (م . م) ، ص 59 - 61 حيث يثبت لابن رشد رأياً يقول فيه بالوحدة والتعدد ، وبالخلود والفناء .

(4) فيريك ، م . م ، ص 231 - 232 .

(5) نفس الإحالة السابقة .

قد عاد ليحدد معالم الانسان بكيفية شبيهة بالتحديد المعتزلي به باعتباره جسماً في الأساس[1].

ولعل هاجس تخليص الارسطية من شوائب الافلاطونية كان وراءه دافع تصفية الوجود المادي من كل ما يشوبه من غموض ورمزية ووسائط الافلاطونية الجديدة، والذي التقى بالروح النسقية والجسورة في آن واحد والتي تسعى الى الدفع بالمباديء الى نهايتها ، لاستنفاذ كل نتائجها . ومن الممكن افتراض حضور الخلفية الدينية بكيفية او باخرى في هذا الموقف ولو على نحو لا شعوري ، خصوصاً وان الإسلام يقيم فصلاً قاطعاً بين المستويين الالهي والبشري ، وبالاخص وان هوس الوحدة تجسد سياسياً وعقائدياً بشكل ملموس لدى القوة السياسية الشاملة والسائدة في المنطقة حينئذ ، قوة دولة الموحدين ، التي قدمت نفسها بديلاً ايديولوجياً وسياسياً للدولة المرابطية « المشبهة » بجعل «ايديولوجية الوحدة» الغطاء العقائدي الذي مروا عبره الى سدة الحكم ، وتحقيق مكاسب تاريخية بفضلها.

ويستثمر ابن رشد حجة رياضية منطقية ذات أصول ايلية هي حجة ـ « **امتناع مالا نهاية له على ما هو موجود بالفعل** .... سواء كان اجساماً او غير أجسام »[2] ، في إثبات وحدة العقل بكيفية غير مباشرة .

والعلة في نفي وجود اللانهاية بالفعل لها مظهران ؛ فمن ناحية ، القول بوجود اللانهاية بالفعل « يلزم عنه ان يكون ما له لا نهاية اكثر من ما لا نهاية له »[3] وهو محال . والمظهر الثاني يتجلى في ان القول بوجود اللانهاية بالفعل يؤدي الى ان الجزء سيكون مساوياً للكل « فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل . اعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين ؛ مثال ذلك ، انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم قسمين ، لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل . والكل لا نهاية له بالفعل . فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منها بالفعل »[4] .

---

(1) بصدد موقف المعتزلة من الإنسان انظر ، البير نادر ، فلسفة المعتزلة ، ص 75 - 86 .وانظر ايضاً مقالي : Bernard ,M . la notion deLimechez les premieraMu tazilites , Studua islamica 36 1972 ; le savoir entre lz volanté et la spontanéité selon . An -Nazzamet Al - Gâhiz, SI 39 (1974). انظر ايضاً ، عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف بيروت 1971، ص 309 - 319 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ص 93 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ص 93 .

(4) ن . م ، ص :94 ويقول في السماع الطبيعي « وبالجملة فقولنا ما لا نهاية وموجود بالفعل ، يظهر عند التأمل انهما متناقضان لأنه من جهة ، ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً فهو تام وكل ومتناه » =

وعند تطبيق هذه الحجة على العقل تتكون لدينا المحاكمة التالية والتي تتخذ شكل برهان بالخلف : فلو تكثر العقل بتكثر الأفراد ، في الوقت الذي تعلم فيه انه خالد وغير فاسد ، والافراد فانون ، لأدى ذلك الى وجود عقول مادية لا نهائية بالفعل وبعد وفاة اصحابها ، وهذا محال اذن العقل واحد[1] ، او بعبارة اخرى ، عندما نفرض ان العقول المادية كثيرة بحسب الأفراد ونحتفظ لها بطابعها الخالد ، وللأفراد بطابعهم الفاني ، في عالم يمتاز هو الآخر بالخلود وبنوع بشرى خالد لا بداية له ولا نهاية ، فان ذلك سيؤدي الى وجود عقول لا نهائية بالفعل ، لأنه ما زال تعاقب الجنس البشري مستمراً الى اللانهاية في التولد والفناء ، وكلما هلك افراد انضافت عقولهم الخالدة الى عالم الوجود بالفعل وهذا محال ، لأن مفهوم اللانهاية الموجودة بالفعل متناقض الاطراف كما مر بنا [2] .

ويمكن ان نستخلص من هذه الحجة ، حجة اخرى ، تقوم على المبدأ المعروف الذي يمنع على الطبيعة ان تصنع باطلاً ؛ ذلك انه لو بقيت هذه العقول موجودة دون اصحابها عند وفاتهم لما كانت تقتدر على القيام بمهامها المعرفية ولما استطاعت ان تستكمل اي انسان ، وهو امر غير جائز في إطار الغائية الرشدية . كما تنطوي هذه الحجة على دليل آخر يوجب امتناع الدور ، فلو كان العقل متعدداً بتعدد الافراد ، لكان لكل عقلين عقل يوحدهما ، وعقل آخر يوحد العقول الثلاثة وهكذا يصير الامر الى ما لا نهاية ، وهو محال ، ولذلك وجب القول ان العقل واحد ، وهو الذي يبقى بعد هلاك الابدان[3] .

ويمكن ان نتكلم عن وجود حجة اخرى عند ابن رشد ، كامنة او مستعملة في مجالات اخرى ، وهي التي يمكن تسميتها بحجة « المادة الاولى » [4] ، وتقوم على أساس المماثلة بين عالم الكائنات الحسية وعالم المعقولات والعقول ؛ فمثلما ان القوة الخالصة للكائنات المادية واحدة ، وهي المادة الاولى ـ بخلاف الصور المتعاقبة عليها وهي كثيرة ـ فكذلك يتعين ان تكون القوة الخالصة للكائنات العقلية او مادتها الاولى واحدة ، وهي العقل بالقوة او العقل المادي . وهكذا فهذا الاخير واحد بالنسبة لكل المعقولات والعقول النظرية ، التي هي بمثابة الصور

= ص : 27وتخفي هذه الاطروحة مبدأ آخر هو أن المادة او القوة لا متناهية ، في حين أن الصورة أو الحد ، وهو خارج الى الفعل ، متناه ، ن . م ، ص : 27 . 31 . 35 .

(1) انظر الأكويني ، م . م ، ص 305. بيكافي ، م . م ، ص 68 .

(2) انظر ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 95 - 96 .

(3) انظر نقد الأكويني لهذا الدليل ، م . م ، ص 301 . وانظر ايضاً بيكافي ، م . م ، ص 68 .

(4) وقد استعمل هذه الحجة احد الرشديين اللاتين هو جان كوجتان . انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 38 - 39 .

المتعاقبة عليه ، ولذلك فهو مادة المعقولات والعقول [1] . ومثلما تتحد كل الصور المادية بالمادة الاولى والوحيدة ، فكذلك تتوحد كل العقول والمعقولات في العقل المادي (هـ) الذي هـو الموضوع المشترك بالنسبة لها . فالعقول المفارقة والمعقولات تنطوي جميعها على هـذا العقل الوحيد والمشترك وتتحد به ، الا العقل الأول .

وتتخذ هذه الحجة صيغة اخرى هي صيغة البرهان بالخلف الآتية ؛ فكما انه لا يمكن وجود مواد اولى لا نهاية لها بالنسبة للصور المادية لانه « ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجدنا ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل »[2] ، فكذلك يستحيل وجود عقول مادية او بالقوة لا نهاية لها ، لانه عندئذ ستوجد عقول لا نهاية لها بالفعل ، وذلك مستحيل ، ولذلك فالعقل المادي واحد .

كما يمكن تدعيم هذه الحجة بالمبدأ الانطولوجي الذي يقول بعدم تاثر الوحدة المفارقة بالكثرة الصادرة عنها . يقول ابن رشد : « وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما فاض عنه اولاً واحد ، ثم فاض عن ذلك الواحد كثرة . فان هذا انما يظن به لازم اذا شبه الفاعل الذي في غير الهيولي بالفاعل الذي في الهيولي »[3] ، اي ان وحدة العقل الهيولاني او وحدة المادة الاولى تستطيع ان تستوعب كثرة الاشياء المعقولة والمادية وتسري في كل الاشياء الخارجة الى الفعل ، دون ان يستلزم ذلك كثرة في ذاتها ، فهي واحدة في ذاتها ، كثيرة في تجلياتها الجزئية[4] .

وهكذا تتضافر هذه الحجج كل من جهته لاثبات وحدة العقل المادي في ذاته (من حيث هو واحد بسيط) وبالنسبة لكل افراد البشر (من حيث هو واحد بالعدد) . كما انها تتضافر لتغطي مجالات الانطولوجيا (حجتا اللامادية وامتناع اللانهاية بالفعل) والزمن (حجة الخلود) ومجال علاقة الوحدة بالكثرة او علاقة الميتافيزيقا بالكوسمولوجيا (حجة وحدة المادة الاولى وحجة عدم تبادل التأثير بين وحدة المبدأ والكثرة الصادر عنه) . وفي الحقيقة يمكن رد هذه الحجج الخمس الى ثلاث فئات : الفئة الأولى ، والتي تضم الحجتين الاولتين ، تعتمد

---

(1) انظر مقالة الزاي من ما بعد الطبيعة ، ص 780 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 223 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 378 - 379 .

(4) « المادة الأولى ، وان كانت واحدة ، فانها كثيرة بالقوة والاستعداد » ما بعد الطبيعة ، ل ، 1449 . كما يقول « فانه قد يظن ان المادة الاولى لما كانت مشتركة ، ان لها طبيعة الأمر الكلي المحمول على كثيرين ، ولذلك ظن قوم ان المادة الاولى هي الجسم ، ولو كان ذلك كذلك ، لكانت ذات صورة ولم تكن واحدة بالعدد ، بل واحدة بالصورة ، وقد قيل في غير ما موضع انها واحدة بالعدد » ن . م ، ل ، ص : 1474 .

على مبدأ ربط الوحدة والخلود باللامادة واللاقوة ؛ والفئة الثانية ، وتضم الحجة الثالثة والرابعة تقوم على مسلمة امتناع اللانهاية بالفعل سواء في اتجاه خلود العقل او صوب وحدة العقل المادي في حين تستند الحجة الاخيرة على مسلمة اولوية وتميز المبدأ من حيث هو واحد عن الآثار الصادرة عنه . ومن ثم يبدو ان الخلفية النظرية لهذه الحجج مع مسلماتها قائمة على اطروحة مفارقة العقل المادي في نهاية الامر.

2) الحجج الابيستيمولوجية :

تنطلق الحجج الابيستيمولوجية على وحدة العقل المادي (هـ) من طبيعة موضوع المعرفة العقلية وفعلها وكيفية التواصل وشروطه بين الكائنات العقلية . اذن من الموضوع الى الفعل فالى الاداة. تلك هي مسيرة تحليل ابن رشد لهذه الحجج .

فاذا حللنا طبيعة المعقولات ـ أي موضوع المعرفة ـ فاننا سنجدها تتميز بخاصيتين رئيسيتين على اساسها يمكن بناء حجتين متداخلتين ، هما خاصية الكلية وخاصية الوحدة .

وبالفعل فان جزءاً كبيراً من قيمة المعرفة العقلية يرجع الى كونها كلية . فلا علم الا بالكليات . فما الذي يضمن الطابع الكلي للمفاهيم العلمية ؟

يمكن ان نصل الى الاجابة على هذا التساؤ ل بالطريق السلبي ؛ فلو افترضنا ان العقول المادية متعددة وفردية ،فسيئول ذلك الى ان يكون لكل فرد او لكل عقل معارفه الخاصة ، ومعقولاته الشخصية وصوره الفردية ، وعندئذ لن يكون الفرد قادراً على التفكير الا بافكاره الخاصة ، اي انه لن تتجاوز معرفته حدود الفردية مما يتنافى مع الشرط الكلي للمعرفة ، ويؤدي ذلك الى ان تسقط « المعرفة » الى درجة التجربة الحسية والفردية ، وتخلو من «لحظة التعالي»[1] ، «فالعلم بالاشخاص ـ كما يقول ابن رشد ـ هو حس وخيال، والعلم بالكليات هو عقل»[2] ، اي ان هذه المعرفة لن تصل الى عتبة «المصنوعات التي هي ابين عند الصناعة» ، اي الكليات التي هي اعرف عند الطبيعة ، ولن تصير الكليات ، بالتالي معروفة لكل واحد من الناس ، مما يعني انهم سيظلون سجناء الفردية ، وحبيسي الآحاد ، « والاعرف عندنا » ، ولن يصلوا الى ماهيات الاشياء الاقرب إلى الطبيعة[3] .

---

(1) فيربيك ، م . م ، ص 233 .

(2) تهافت التهافت ، ق 2 ، ص 701 - 702 .

(3) حول الأعرف عندنا والاعرف في ذاته انظر ابن رشد تلخيص كتاب البرهان (تح . ج . جيهامي) ، 374 : 12 - 17 ، تلخيص الجدل ص 600 : 10 ـ ؛ شرح كتاب البرهان (تح . ع . بدوي) ، ص 188 - 189 .

فان اردنا ضمان وجود العلم ، وتجاوز عتبة المعرفة الحسية والانعتاق من سجن الفردية الى لحظة الكلية والشمولية ، فلا مناص من الاعتراف بوحدة العقل .

ولكن لا بد من معالجة صعوبتين تترتبان على عملية استنباط طبيعة العقل الوحدوية من طبيعة المعقول ؛ فحوى الصعوبة الاولى هو ، انه اذا كانت المعقولات ذات طبيعة كلية ، فستكون بالتالي مشتركة ، والمشترك من طبيعته ان يوجد في « اشياء كثيرة » : فهل العقل الهيولاني كلي ام انه ذو طبيعة جوهرية ؟ اذا كان كلياً ، فلا يمكنه ان يكون مفارقاً ، لأن الكلي لو فارق لأصبح واحداً وبالتالي جوهراً ، وهو محال لأن الكلي لا يمكن ان يكون جوهراً . وان كان جوهراً ، فلا يمكن ان يكون كلياً ، اي لا يمكن ان يكون مشتركاً . اذن نحن امام الزام مزدوج : اما ان نقول عن العقل المادي بانه كلي ، ومن ثمة ليس جوهراً ، وبذلك سيكون محايثاً ، لكل الناس ، او نقول عنه انه جوهر ، وفي هذه الحالة لا يمكن ان يكون مشتركاً ، لأن الاشتراك لا يوجد الا للكلي . وحل هذه الصعوبة يكمن في اعتبار العقل المادي جوهراً من نوع خاص ، انه جوهر بالقوة ، اي ان جوهره ان يكون بالقوة جميع الناس او جميع عقولهم ؛ شأنه شأن المادة الأولى بالنسبة للاشياء الحسية . ومن الواضح ان مفهوم الجوهر هذا يبدو قريباً من مفهوم الكلي ولكنه لا يتوحد به . اما الصعوبة الثانية فيعود اصلها الى الفرق بين المعقولات والعقل المادي من جهة القوة والفعل ؛ فالمعقولات باعتبارها كليات ، هي امور خارجة الى الفعل ، في حين ان طبيعة العقل المادي طبيعة قوية او استعدادية ، فكيف يحق لنا استخلاص طبيعة العقل المادي من طبيعة المعقولات وهما بهذه الحال من التناقض ؟ حل هذه الصعوبة في الرجوع الى المفهوم المزدوج للعقل المادي ، فهو واحد بالقوة كثير بالفعل ، واحد في ذاته وكثير في غيره ، كما ان مبدأ صيرورة العقل معقولاته عند تعقلها يساهم في تضييق الشقة بين الحدين . وبذلك من حقنا استخلاص طبيعة الواحد منهما من طبيعة الآخر.

ونسجل من جديد بهذه المناسبة رغبة ابن رشد في الاعلاء من شأن المعرفة العلمية بجعلهابعيدة عن اهواء الاشخاص وعن ظروفهم ، اي بتخليصها من الطابع النسبي والخطابي والجدلي ، فهو لا يريد ان تكون المعرفة منقسمة وشخصية ونسبية ومتغيرة ، لأن هذا النمط من المعرفة مجاله الظن لا العلم . « ان البرهان والحد الصحيح يجب ان يكون من الامور الضرورية الدائمة . . . انه كما لا يمكن ان يكون علم ولا جهل بما ليس بضروري بل ظن ، كذلك ليس يمكن ان يكون علم للاشياء التي يمكن ان تكون بحال ويمكن ان تكون بخلافه . . . ان العلوم

هي امور ضرورية . . . وليس يوجد في الاشياء المتغيرة علم ضروري »[1] ، لأنها ميدان ما دون العلم ، ميدان الظن والخطابة والجدل ، اما الفيلسوف او العالم فعليه نشدان معرفة لا شخصية متعالية تقتضي ، في نهاية الأمر ، ربط الفكر البشري بمبدأ مستقل عن الافراد والجماعات له صبغة الشمولية والوحدة .

وليس معنى ذلك ان ابن رشد يعتقد ان الصور العقلية هي المعرفة وان صدقها وصوابها قائم فيها بذاتها ، بل يعتبرها مجرد وسيط لنقل المعرفة ، اي انها تحيلنا الى الاشياء او بالضبط الى بنيتها الداخلية ، لأنها وحدها معيار الصدق ؛ ان المعقولات مرتبطة بالاشياء الحسية لانها مستخصلة منها ولكنها تتشكل ككيان كلي .

ونستطيع ايضا استناداً الى الجانب الوحدوي للحقيقة وللمعقولات ان نبني حجة اخرى على وحدة العقل . ان المعقول او النوع الكلي لا يمكن ان يكون الا واحداً في عرف الرشدية ، كما ان الماهية لا يمكن ان تكون متعددة ، والا استحالت المعرفة . اذ لا يستطيع الانسان ان يعرف بالانواع او بالماهيات الكثيرة المضافة الى نفس الموضوع المشار اليه او الى نفس الحقيقة الواحدة ، لأن «تعدد الأنواع والاجناس يوجب التعدد في العلم الصحيح»[2] ، وهذا غير معقول منطقياً وواقعياً ، طالما ان « العلم الصحيح » لا اختلاف فيه ولا تباين في الآراء في شأنه ، ولذلك مهما كثرت الانواع او المعقولات التي تعبر عن ماهية الشيء او حقيقته ، فلا بد من استخلاص نوع واحد عام ومجرد يضمن مصداقية العلم . فاذا كان الامر كذلك ، وكان العقل هو الذي يدرك المعرفة العلمية او هو القادر على ادراك ماهيات الاشياء ، فهو مثيل لها في وحدتها ، والا فلو افترضنا ان الماهية النوعية واحدة والعقول كثيرة فاننا سنعود إلى كثرة المعقولات او الماهيات بالنسبة للشيء الواحد ، ومن ثمة تستحيل المعرفة «و» هكذا ـ كما قال احد الرشديين اللاتين[3] ـ نجد انفسنا امام خيار حرج : اما ان العقل واحد ، او انه لا يعرف » ، اي اما ان نضحي بوحدة العقل فتستحيل المعرفة او نوحده فتكون المعرفة ممكنة ؛ مما يعني ان المعرفة العلمية مشروطة بامرين اثنين ، بوحدة الموضوع العقلي وبوحدة اداة المعرفة العقلية . فلضمان المعرفة ينبغي الاعتراف بوحدة العقل ، ولكن من اجل الاقرار بوحدته تجب البرهنة على وحدة المعرفة . فالاشراط متبادل بين وحدة العقل ووحدة المعقول ، او بعبارة اخرى نعرف طبيعة العقل من طبيعة العلم ، ونستشف هوية العلم

---

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 985 - 986 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 702 - 703 .

(3) هو انطوان دي بارم Antoine de Parme انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 151 .

من طبيعة اداة الحصول عليه ، فالعلم يكيف طبيعة العقل او يكشف عنها والعقل يكيف حقيقة العلم ويضمن اسسها .

وهكذا يتم الانتقال من وحدة المعقول الى وحدة العقل ، من وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة التي تعكسها الى وحدة اداة المعرفة ؛ فكان الانتقال هذه المرة من الوحدة الابيستيمولوجية الى الوحدة الانطولوجية ، مما يجعل وحدة الموضوع هي أساس وحدة الذات ، واستقلال الموضوع عن الاشخاص والاشياء الجزئية والحسية هو اساس استقلال العقل كذلك . ولا يتم ذلك بالتضحية بالواقعية في سبيل مثالية تعتبر المعقول واحداً ومستقلاً تماماً عن الانسان ، بل لا ينفك ابن رشد عن التذكير بضرورة الاحالة الى عالم الاشياء ، والى وحدة العالم التي هي مصداق وحدة الحقيقة ووحدة العقل .

ونعثر على صياغة هذه الحجة عند ابن رشد في تهافت التهافت بهذه الكيفية « العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً ، تشترك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع ، من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص ، من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت . . . واذا تقرر هذا في أمر العقل ، وكان في النفس ، وجب ان تكون غير منقسمة بانقسام الاشخاص ، وان تكون ايضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ، وهذا الدليل في العقل اقوى ، لأن العقل ليس فيه معنى للشخصية شيء . واما النفس ، فانها وان كانت مجردة عن الاعراض التي تعددت بها الاشخاص ، فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص وان كانت مدركة »[1] .

ويمكن ان ننظر الى هذه الحجة من زاوية العارفين ، اي من زاوية نقل المعارف وانتقالها بين الناس ، وفي هذا الاطار تطرح مسألة الوحدة عبر إشكالية التواصل . .

ان عملية التلقين او التواصل ، هي عملية لنقل معرفة من شخص لآخر بواسطة المعقولات او المفاهيم . وبالتأكيد ، فان نجاح هذه العملية يتطلب وحدة المدلول ، اي وحدة المسند اليه ؛ بعبارة اخرى تقتضي عملية التفاهم ، اي اتفاق المعلم والمتعلم في تصور نفس المعنى ، وحدة مسبقة اساسية هي وحدة مضمون المعرفة ، ولكن هذه الوحدة غير كافية ، ولذلك لا بد من وحدة اخرى ، هي وحدة الذات التي يصدر عنها فعل التلقين وفعل التلقي .

ومن المفيد ان نشير الى ان عملية نقل المعرفة من الانا الى الآخر تختلف عن عملية نقل

(1) تهافت التهافت ، ق 2 ، ص 855 - 856 .

الصورة البشرية من فرد الى آخر ، فبينما لا ينقل الاب الى ابنه ، في عملية الانجاب ـ سوى صورته النوعية وليس كل صفاته الجزئية ، فيتقاسم الابن مع والديه خصائصهما المشتركة المميزة للجنس البشري ، في الوقت الذي يبتعد فيه عنهما بصفاته الشخصية [1] ، ولذلك فان « المكون والمتكون اثنان بالعدد واحد بالصورة »[2] كما انه « ليس يوجد في جميع الاشياء ، المولود مثل الوالد بإطلاق ومن جميع الجهات »[3] ، ومن ثم لا يتطلب التوليد تواطؤا بين الابن والاب ، بل اشتراكاً فقط على هذا المستوى ، فان عملية النقل المعرفي او التعليم والتواصل ، تفترض اتفاقاً على الحقيقة ، وان يكون التطابق تماماً في عملية النقل نوعياً وفردياً معاً ازاء الشيء المنقول ؛ ومعنى ذلك انه لا بد ان يكون نفس المعنى الذي في ذهن التلميذ هو عينه الذي في ذهن المعلم الذي اوصله اياه ، والا لن تحصل عملية التلقين ، طالما ان هدفها هو جعل التلميذ يفكر في نفس ما يفكر فيه المعلم . ولا يتأتى ذلك الا بامتلاكهما لنفس العقل ، اي بامتلاكهما لنفس الوسيط ، واشتراكهما فيه . فهذا الاشتراك هو الذي يجعل الحوار ممكناً بين المعلم والتلميذ[4] . اذن ، « من اجل التفاهم من الضروري تلاشي العقول في « وحدة المعقول » ، او افضل من ذلك ان تتلاشى العقول على « قطب الهوية » الذي يضمن التقاء المتمايزين وراء الفرديات ؛ وعندئذ سيكون العقل في معناه الضيق هو هذا الاشتراك في المعقول المجرد عند نقطة الفردية ، سواء من جانب الذات او من جانب الموضوع ، كي يكون الخير المشترك للجميع ، و لكل واحد »[5] . ووحدة العقل هذه باعتبارها « وحدة المتعدد » هي التي ترفع فرديتنا الحسية الى مقام المعرفة ، فيكون العقل اداة وحدتنا ، والحواس والخيال اداة تميزنا ، فيتحد الافراد في الكل ليفكروا في الكل وبالكل ، وهذا ما يضمن مصداقية الحقيقة والمعرفة .

وفي الحالة المقابلة ، عندما نفترض التعدد في العقول ، فان التواصل سيغدو مستحيلاً ، وسيظل كل واحد منا منغلقا في ذاته وفي وعيه الشخصي ، لا يستطيع ان يتحاور مع الغير ، لأن كل واحد يملك معارفه الخاصة به ، الى درجة لا يستطيع معها ان يوصلها الى الغير بالفعل[6] .

---

(1) فيربيك ، م . م ، ص 235 .

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 870 .

(3) ن . م ، ز ، ص 880 . انظر ايضاً ، ز ، ص 881 .

(4) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ; 5 : 717 - 728 انظر قادري : Quadri . G . , La philosophie arabe dans L'Europe médiévale dès origines à Averroès , Paris , payot, 1947 , p . 281 .

(5) بروطون ، م . م ، ص 228 .

(6) يقول ابن رشد « واذا وضعت ان المعقول متعدد عندئذ سيكون المعقول واحداً بالنوع بالنسبة لي ولك ، واثنين =

الاشتراك اذن ، في نفس الموضوع ، وفي نفس الاداة ، المتميزين باستقلالها عن الشخص الفردي ، هو الذي يضمن الوجود المستقل للحقيقة عن اهواء الناس وظروفهم الخاصة ، الأمر الذي يؤمّن تواصلهم واتفاقهم عليها بالرغم من اختلافهم في حيثياتهم المذهبية والتاريخية ، كما يضمن تجدد المعرفة واكتسابها عن طريق المجهود الفردي ، لأن الذات لم تعد تكفي نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى العالم لأنها تملك معرفة مسبقة وفطرية او تملك بذورها التي لا يتم سوى تركيتسها بالاحتكاك بالعالم الخارجي ، كما لم يعد التعليم منحصراً في تدقيق هذه المعرفة الاولية ، كما كان الشأن عند المثاليين وسيكون عند الاكويني .

وهكذا تتقاطع سائر العقول الفردية وتنصهر في العقل المادي مشكلة قدرة واحدة جماعية ونوعية . اليست هذه وحدة وجود على صعيد المعرفة ؟

ويمكن ان نضيف الى الحجج السابقة ما يمكن تسميته بحجة الوسط ؛ وتقوم هي الاخرى على اساس المماثلة بين شروط الاحساس وشروط التعقل ؛ فالاحساس يقتضي بالضرورة وجود وسط واحد مشترك بين الحاس والمحسوس [1] ، وبين الذين يحسون باجمعهم وبين كل المحسوسات ؛ فلكي يضيء النور الالوان ، ولكي ترى العين بل ولكي تتجلى الاشياء لا بد من وسط محايد شفاف يكون واحداً بالعدد ، وقس على ذلك في بقية الحواس . فاذا كان الامر كذلك بالنسبة للمعرفة الحسية فيتعين ان يكون نفس الامر بالنسبة للمعرفة العقلية : فلا يمكن للمعقولات ان تؤثر مباشرة في الانسان ، بل لا بد ان تضاء في وسط شفاف يجعلها بادية لعين العقل النظري ليدركها . وهذا الوسط لا يمكن ان يكون في الذات ، حالاً فيها ، اي لا يمكن ان يكون فردياً ، بل عاماً ومشتركاً ولكنه محايث للجميع كقاسم مشترك بينهم حتى يضمن الحياد التام بصدد نقله للمعارف . وهذا الوسط هو العقل المادي (هـ) . وهكذا فلأن العقل المادي (هـ) لا مادي ولانه خالد فهو واحد؛ ولان العالم واحد والحقيقة واحدة والعلم واحد ، ولأن النّـاس يعرفسون ويتواصلون ، ولأن العلم موجود ، فان العقل واحد . ويمكن ان نضيف ايضاً : لأن التاريخ واحد فان العقل واحد.

= بالعدد ، ومن ثمة سيكون المعقول يحتوي معقولاً آخراً إلى ما لا نهاية . وهكذا لن يتعلم التلميذ شيئاً من معلمه ، اللهم ان كانت معرفة المعلم قدرة منتجة وخلاّقة لمرفة وجدت عند التلميذ سابقاً ، على النحو الذي تشعل نار ناراً اخرى من نفس النوع ، وهذا محال . والذي دفع الى الاعتقاد بان المعرفة تذكر هو اعتباره ان للمعلم والتلميذ معارف مشتركة » كتاب النفس 111 ، 1 : 714 - 723(ص 411 - 412) . انظر بصدد هذه الحجة ، الاكويني ، م . م ، ص 304 - 305 . وكذلك فيربيك ، م . م ، ص 236 .

(1) بصدد إشكالية الوسط بالنسبة للحواس، راجسع ، ابن رشد ، الحس والمحسوس ، ص 23 ، 25 ، 26 ، 29 ، 32 ، 33

العقـل المادي (هـ) ، اذن ، واحـد ؛ ولكن حتى وحـدتـه هـذه ذات سمـات خصوصية . فوحدته لا تعني انه جوهر بالمعنى الدقيق ، اي قائم بذاتوه سواء بداخل الانسان او متعال عنه . وذلك لكون ابن رشد يربط ، من جهة ، بين المفارقة والجزئية « واذا وضعوا الكليـات مفـارقـة ، لـزم ان تكـون جـزئيـات »[1] ؛ ويـربط ، من جهـة اخـرى ، بـين الاشتراك والكلية « لأن الجوهر ليس هو جوهراً لاشياء كثيرة ، وانما هو جـوهر ، اما لذاته ، واما للشيء الذي هو جوهر له . . . فان الجوهر لا يوجد في اشياء كثيرة معاً ، والكلي مشترك ، والمشترك يوجد في اشياء كثيرة معـاً »[2] ، اي الكلي مشتـرك ولا يفارق ، والجـزئي مفارق ولا يكون مشتركا .

وحيث ان العقل المادي صورة نوعية للانسـان ، اي انه مشترك لكثيرين ، وحيث ان الصـورة لا تفارق ، ولأن العقـل المادي أيضـاً من « جنس الامـور المضافة» الى الانسـان ، فهو اذن ليس جوهراً بالمعنى الذي يكون به مفارقـاً مكانيـاً ، اي ليس كائنـاً جزئيـاً ومتعاليـاً كالعقول السمـاوية [3] ، لأنـه لو كـان كذلـك في الوقت الـذي يتميز بكـون الافراد تشتـرك فيه ، لكان هؤلاء الافراد يشكلون وحدة عددية ، لأنه عندما تكون « الاشخاص كلها تشترك في جوهر واحد بالعدد ، فهي واحدة بالعدد »[4] ، ومن ثمة فهو اما كلي مـا دامت الانسانيـة كلها تشترك فيه ، واما جوهر بمعنى الصورة او المبدأ الصـوري للانسـان ، على الكيفيـة التي يمكن فيها ان يكون جوهراً مستقلاً اي انه جـوهر بمعنى « النسخ والصورة هـو بالحـد مفارق للعنصر ، لا بالوجود ، اذ كـان لا يمكن في الصورة ان تفـارق العنصر »[5] ، او انـه جوهـر بالمعنى الذي تكون به المادة الاولى جوهراً ، اي انه جوهر بالقوة .

---

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 987 . يقول في نفس المقالة « فان المفارقـة من جنس الامور القـائمة بذاتها ، ولا من جنس الامور المضافة . وعلى هذا ، فلا يمكن ان يكون ها هنا جوهر الا الجواهـر الجزئيـة القائمة بذاتها ، اما في مادة واما في غير مادة » ص 969.

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 1002 .

(3) تتميز العقول السماوية اساسا بعدم اضافتها لأي شيء وبتفردها ، حيث يقول في مقالة اللام « واما جميع التي ليس لها عنصر باطلاق ، لا محسوس ولا معقول ، فان أنيتها التي صارت من الموجودات ، ليست تنسب في وجـودها الى بعض الأشيـاء ، اي ليست إستكمالاً لمـادة أصلاً ، وتنسب الى بعض ، وانما اراد بهذا ، فيما احسب ، العقـول المفارقـة التي تنسب الى الاجرام السمـاوية ، عـلى جهة مـا ينسب النفس الى البدن» ص 1102 .

(4) ن . م ، ز ، ص 963 .

(5) ن . م ، ح ، ص 1026 .

ثانياً: نقض أطروحة الوحدة: توماس الاكويني:

قبل ان نعرض للحلول الممكنة للصعوبات التي تعترض اطروحة وحدة العقل ، يتعين علينا ان نتعرف على جانب من الضجة التي اثارتها في أوروبا، ونتعرف من خلالها على حقيقة الموقف الرشدي وابعاده الفلسفية والايديولوجية .

ان الدفاع عن نظرية وحدة العقل ليس بالامر الهين ، لأن لها مضاعفات جسيمة ، لا على الصعيد السيكولوجي والفلسفي فحسب ، بل وايضاً على المستوى الايديولوجي ، هذا فضلاً عن انه يقتضي توظيف جهاز نظري معقد .

وتبدو هذه الاطروحة وكأنها تخالف المألوف والمتعارف عليه ، كما تمس عقائد اساسية تنطلق منها الديانات ، في الوقت الذي تبشر فيه بروح عقلانية وانسية بعيدة المدى ، وهذا ما جعلها تثير زوابع من النقد وغارات من الاستنكار بجانب الحماس الشديد .

لقد توقع ابن رشد نفسه الصعوبات التي يمكن ان تقوم في وجه اطروحته وحاول الرد عليها ، ولكنه فعل ذلك فقط كخطوة منهجية وتكتيكية لبناء نظرية متماسكة . ومع ذلك لم تمنع ردود ابن رشد على هذه الصعوبات وعلاجة لحالات المناهضين للرشدية من توجيه نقدهم العنيف لهذه الاطروحة والعواقب المترتبة عليها .

والتعرف على النقد الذي تعرضت له اطروحة الوحدة ضروري فلسفياً وايديولوجياً وتاريخياً ؛ فلسفياً ، لأن ناقده الاكبر توماس الاكويني رام نقد هذه الاطروحة من داخل الارسطية لينتهي الى وصف ابن رشد بالخروج عنها[1] ؛ وتاريخياً ، لأن هذا النقد لم يتم في حظيرة الديار الاسلامية بل في أوروبا، مما جعله اداة اخصاب للفكر الغربي بشكل ملفت

---

[1] يصف الأكويني ابن رشد أكثر من مرة بانه مشوّه الارسطية ، انظر مثلاً ، ص 278 , 308 من : Thomas d,Aquin , de l'unité de L'intellect contre les disciples d'Averroés , tr . Bandel , opuscles de St . th ., Paris , 1857 . T . 2.

للنظر ، فكانت اطروحة الوحدة بؤرة تخمر وتبلور تيارات وتيارات مضادة انعكست آثارها حتى على المستوى الاجتماعي ، وايديولوجيا ، لأن نقد الاكويني كان ينطوي على لبس ، فقد كان يتخذ الارسطية سلاحاً فلسفياً ومنطقياً للانقضاض على الرشدية وابن رشد ، ولكن انطلاقاً من مسلمات لا تمت الى الفلسفة بصلة ، وانطلاقاً من ملابسات صراع ديني وسياسي يمثل فيه الاكويني يسار الكلام المسيحي . ان التعرف على هذه الجوانب الثلاثة سيسمح لنا ، في نهاية الامر ، بتقييم حقيقي للفلسفة الرشدية ، كما سيعيننا على تحديد هوية هذه الفلسفة وتعيين موقعها بالضبط من التيارات الفلسفية التي نشأت على يسار ويمين الارسطية في العصور القديمة والوسطى .

كانت أهم الانتقادات تدور على الادوات المنهجية والمفاهيم الفلسفية التي ادت وأسست القول بوحدة العقل المادي . وكانت حجة اللامادية هي المحور الرئيسي في الاستدلال الرشدي الذي انتهى الى هذه الاطروحة ، ولكن بجانب هذه الحجة وورائها تقف مبادىء لا تقل اهمية عنها .

لقد كان نقد الاكويني متوجهاً اساساً صوب النظرية الاستراتيجية الكامنة وراء موقف ابن رشد من وحدة العقل ، وهي نظرية الواحد . وقد اتجه الهجوم نحو هدف فسخ العلاقة العلية بين الوحدة العددية والمادة ، وبين الواحد والعدد ؛ يدور النقاش اذن خارج حلبة السيكولوجيا ، وخارج نظرية العقل ، انه يدور في ميدان الميتافيزيقا . ومصير المعركة في هذا الميدان هو الذي سيقرر اتجاه النظرية ويعيد ترتيب الأمور في مجال نظرية العقل . ومن هنا نفهم لماذا كان يعتمد الاكويني في هجومه على استشهادات من مقالات ما بعد الطبيعة [1] .

يذكرنا الاكويني في البداية بالارتباط الصميمي بين الواحد والوجود ؛ فليست هناك وحدة خارج الوجود ابداً ، ومن ثم فهي ليست امراً عرضياً يلصق بالجواهر الموجودة ، كما يقول ارسطو في الكتاب الرابع من ما بعد الطبيعة . هذا هو المبدأ الاول الذي يعتمد عليه الاكويني في حجاجه ضد الرشدية ، وهو بالفعل مبدأ ارسطي . وبعد ان يذكر من جديد ، بالأشكال الاربعة للوحدة التي يقول بها ارسطو ، وهي الوحدة بحسب العدد والنوع والجوهر والتناسب ، يقدم اطروحته القائلة بأن الجواهر المفارقة واحدة بالعدد [2] . تبدو هذه الاطروحة ، منذ البداية ، مناقضة للتفكير الارسطي ، اذ ان ارسطو واضح في جعله الوحدة العددية تابعة للمادة . فكيف يستطيع الاكويني ان يثبت العكس ، اي كون الجواهر المفارقة للمادة واحدة بالعدد ؟

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 298 .

(2) الاكويني ، م . م ، ص 299 .

انه يثبت ذلك عبر مجموعة من الاطروحات يدعي انه يستمدها من ارسطو . وله بعض الحق في ادعائه هذا ، لأن غنى الكتابات الارسطية وتناقضاتها نتيجة للتطور الذي لحق فكره يسمحان لكل التيارات بالانتهاء اليه والعثور على الذرائع لهذا التأويل او ذاك .

فهنالك ، بالنسبة للاكويني ، نوعان من الوحدة بحسب العدد ؛ نوع يتعلق بالجواهر المفارقة ، وآخر بالصور والنفوس ، ويقوم النوع الأول من الوحدة على مبدأ بموجبه لا يمكن استنباط الواحد من العدد ، ولا العدد من المادة ؛ فليست علة الواحد هي العدد ، بل بالعكس الواحد - باعتباره شيئاً غير منقسم وغير قابل للتجزؤ - هو علة العدد وأساس الكثرة ، اذن ، في هذه المرحلة ، يفصل الاكويني بين الواحد والعدد .

اما في المرحلة الثانية فسيعمل على فصل العدد عن المادة ؛ فقد كان في اعتقاده ان المادة ليست دوماً علة العدد ، والكثرة ، والسبب الذي يأتي به هو « ارسطو » ؛ فقد عدد ارسطو العقول من غير ان تكون مادية ؛ ويستخلص من هاتين المقدمتين ان الجواهر المفارقة لها وجود شخصي وفردي (وهذا ما لا يخالفه فيه ابن رشد) من دون ان تكون المادة علة تشخصها وتفردها[1] .

ما علة التفرد في هذا المستوى اذن ؟ يحيلنا الاكويني بهذا الصدد الى نظرية ارسطو او بالاحرى الى موقفه من نظرية المثل والمشاركة والمفارقة ؛ فيستخلص من النقد الذي وجهه ارسطو للمثل / المشاركة ، اطروحة تقول بأن علة التفرد هي المفارقة او بعبارة اخرى ، لو كانت المثل مفارقة لما ظهرت امكانية المشاركة ، اي إمكانية اشتراك الأشياء المادية في المثال ، لأن المفارقة تعني الفردية لا الاشتراك ، وتعني الجوهرية لا الكلية . وهنا يكون الاكويني قد فصل ايضاً بين الفردية والمفارقة ؛ وبالجملة فان موقف الاكويني يرمي الى جعل علة الكثرة هي الوجود في الاشياء الاخرى او الوجود في الموضوع ؛ وبما ان الجواهر المفارقة لا توجد في موضوعات وليست مشتركة ، فيه واحدة عددياً . وبهذه الكيفية تكون المفارقة هي علة التعدد العددي .

ونتيجة لذلك يقوم الاكويني باستخلاص الخلاصة الانطولوجية التالية : وهي ان المادة لا يمكن ان تكون علة للتفرد ، والتعدد الشخصي للسبب المذكور وهو ان المادة الاولى هي « أول شيء لا يوجد في موضوع آخر »[2] ، انها ليست علة اومبدأ للتعدد الشخصي سواء في الاشياء المادية او المفارقة .

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 299 .

(2) م . م ، ص 299 .

ولكنه مع ذلك لا ينزع للمادة دور التكثير والتشخيص ، بصفة تامة ، الا ان اعادة الاعتبار هذا لا يتحقق الا بتوفر الشرط السابق ؛ ومن ثمة تكون المادة علة للتعدد والتفرد الشخصي عندما تكون هناك صورة مقبولة من طرف موضوع ، فتكون هذه الصورة فعلاً لموضوع وكمالاً لجسم ، وفي هذه الحالة تتعدد الصورة بسبب المادة او الجسم ؛ ويبدو واضحاً ان الاكويني يعطي للصورة دور التحديد لا للمادة.

بعد الاعلان عن المبادىء هذا ، يصبح الطريق واضحاً لاثبات تعدد النفوس والعقول ؛ فالعقل قوة في النفس ، والنفس صورة لجسم ، او كمال له ، اذن موضوع في موضوع ، وبذلك يتحقق مبدأ الكثرة ، فهناك اذن عدة نفوس في عدة اجسام ، وفي النفوس العديدة توجد عدة قوى عقلية هي التي تسمى عقولاً [1] دون ان يكون العقل مادياً ولا النفس ايضاً .

ومن هنا يسهل على الاكويني تعديد الاخطاء التي وقع فيها ابن رشد ؛ فقد وقع في خلط بين التفرد singularité والتشخص المادي individualité materielle ومن ثم، جعل الفردية تتعارض مع المعقولية كالحال بالنسبة للتشخص المادي والجزئي ، في حين ان الذي يتعارض معها هو المادية وليست الفردية ، ولذا يمكن تصور افراد ولو بدون مادة تحدد هويتهم الفردية كالجواهر المفارقة . وهذا الخطأ هو في حقيقة الأمر خطأ مضاعف[2] ؛ فهو يرفض المعقولية لما هو فردي من جهة ، وهذا الرفض من جهة اخرى ، يقوم على أساس توحيد سوفسطائي بين الفردية والتشخص الجزئي . ولعل منشأ هذا الخلط يعود بأصله الى تحليل كيفية تشكل الموضوعات المعرفية ، ذلك لأن الامور الشخصية الملموسة والجزئية لا يمكن ان تعرف الا اذا استخلصت وجردت من مادتها ، ما دام المجرد والكلي هو وحده موضوع المعرفة . والخلط بين الفردي والشخصي سيقود الى محال لو دفع الى نهايته بصدد الجواهر المفارقة ؛ فباعتبار انها ليست مشخصة بالمادة ، فستكون محرومة من الفردية ايضاً ، ولأنها كذلك فلن تكون لها وضعية انطولوجية ، اذ انها في هذه الحالة ستذوب في وحدة العقل الوحيد ، مما سيؤدي الى وحدة وجود . هذا فضلاً انه في حالة حرمانها من الفردية ستحرم ايضاً من الفعل ، لأن الذي يفعل هو الجوهر بينما الكلي لا يوجد بالمعنى القوي ، اي لا يوجد خارج النفس ، ومن ثم لا يكون قادراً على الفعل ؛ في حين تعتبر المشائية ان العقول

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 300 .

(2) الاكويني ، م . م ، ص 304 .

المفارقة تتعقل العقول الاسمى منها وخصوصاً العقل الأول[1] . اما الخطأ الآخر ، فهو الفصل بين الواحد والوجود ، ذلك انه لا يمكن ان يفصلا والا ادى ذلك حتى الى نفي وحدة العقل بالذات ؛ اذ لو افترضنا ان الواحد جزء من العدد ، والعدد اصله انقسام المادة ، لغدا العقل خارج نطاق العدد ، لأن لا ماديته تقتضي ان يكون خارج نطاق العدد وبالتالي خارج نطاق الواحد . وبذلك لا يمكن ان يكون لا واحداً ولا متعدداً ، ولكنه يمكن ان يكون مشتركاً فقط[2] . ومن هنا يرى الاكويني ان فكرة وحدة العقل المادي لو دفعناها الى نهايتها لادت الى نفي الجواهر المفارقة وحتى الى نفي الاله ذاته ، او جعل العقل المادي هو الاله ، ولادت الى تلاشي الكل في وحدة العقل الواحد[3] .

كما تؤدي اطروحة الوحدة الى نتيجة اخرى ، سبق لابن رشد نفسه ان توقعها ، وهي انه لو قبلنا بوحدة العقل المادي لكان الانسان يوجد قبل ان يوجد ، وذلك عندما نصف العقل المادي بالخلود ، وفي نفس الوقت ينتمي الى فرد يتصف بالحدوث والفناء ، فان ذلك سيؤدي الى ان يظهر الانسان قبل ان يخلق او ان الخلق سيهمه باعتباره حيواناً . ومن جهة اخرى لو نزعنا للناس ما يميزهم كبشر ، اي العقل والارادة الشخصيتين ووضعناها في جوهر واحد ووحيد ومستقل لما استطعنا ان نتكلم عن عديد من الناس ، بل سنحرمهم مما يميزهم ككائنات بشرية ، وسينقلبون الى كائنات بغير انسانية ، وسيكون في نهاية الأمر تفكير واحد وارادة واحدة للجميع[4] ، وسيكون حال الانسانية ، كما لو افترضنا عينا واحدة بالنسبة لكل الناس ، عندئذ لن يكون هناك سوى ناظر واحد[5] . وبجانب ما سبق هناك خطأ اساسي يقع فيه ابن رشد ـ بحسب رأي الاكويني ـ وهو فصله العقل عن النفس ، اذ ان ذلك يؤدي الى تخريب وحدة الانسان . فالنفس كمال لجسم طبيعي ، لا بالنسبة للنفسين النباتية والحيوانية فحسب ، بل وايضاً بالنسبة للنفس العاقلة[6] ولذلك فالعقل جزء من النفس التي هي صورة او كمال للجسم[7] ، ولا مجال او مبرر لفصل بعضهما عن بعض او احداث صراع بينهما .

---

(1) انظر ، بروطون ، م . م ، ص 230 .

(2) نفس الإحالة السابقة .

(3) الاكويني ، م . م ، ص 302 .

(4) انظر الأكويني ، م . م ، ص 288 - 291 وكذلك ، فيربيك ، م . م ، ص 226 .

(5) الاكويني ، م . م ، ص 291 - 292 .

(6) الاكويني ، م . م ، ص 252 - 274 .

(7) الاكويني ، م . م ، ص 257 .

وإذا انتقلنا الى النتائج المعرفية لاطروحة الوحدة ، لتبينت لنا مدى خطورة هذه الاطروحة بحسب رؤية الاكويني لها ؛ فعلاوة على ان هذه النظرية تطعن في قيمة المعرفة الحسية ، ما دامت تضع تقابلاً تاماً وقاطعاً بين ما هو حسي وما هو عقلي ، بين ما هو جزئي وما هو كلي ، بين التعدد والوحدة ، بين الامكان والضرورة ، ولذلك فقد يستطيع العقل ان يستغني عن اللجوء الى العالم الحسي للتزود بالمعطيات او إثبات صدق الاحكام ، ما دامت الجواهر السامية لا تلجأ الى ما هو ادنى منها لاستكمال ذاتها [1] ، فانه يتم الوقوع في خطأ جسيم وهو الاعتقاد بأن العقل المادي مفارق جوهرياً ولكنه يستكمل بافكار تاتيه من الموضوعات الخارجية ، اي تصبح هذه الموضوعات هي التي تخرج العقل الى الفعل بالرغم من انه مفارق لاي نوع من المادة . كما ان نفي قيمة المعرفة الحسية ينطوي في اعماقه على نفي لامكانية التقدم في المعرفة البشرية ، لأنه ان كان هناك عقل واحد ، فانه سيكون موجوداً منذ الازل ، ويكون ممتلئا منذ الازل بمعقولات ومعارف تكون هي الأخرى ازلية وضرورية ، ونظراً لارتباط الذات العارفة بالمعرفة ، فان العقل سيكون عارفاً منذ الأزل وبالتالي لن يوجد اي تقدم حقيقي في مجال المعرفة ، ومن ثمة تتلاشى قيمة المعرفة الحسية وتتلاشى اهمية المجهود البشري الخاص بالانسان كجسم [2] .

وإذا نظرنا الى العقل من زاوية القوة التي تشكل طبيعته الخصوصية والتي تميزه عما عداه من الكائنات العاقلة ، فاننا سنكتشف عدة صعوبات تقوم في وجه اطروحة الوحدة ؛ اذ لو اعتبر العقل المادي او العقل بالقوة ، واحداً بالنسبة لكل الناس ، ولمن وجد منهم ولمن سيوجد [3] ، لما كان بالقوة لحظة واحدة ولما خرج الى الفعل واصبح عقلاً بالفعل بفضل معارفنا واكتشافاتنا ، اذ سيكون بالفعل دوماً من قبل احد الناس في الماضي ، ولأنه خالد فسيكون ممتلئاً منذ البداية ، ثم انه لو كان واحداً بالنسبة للجميع فان تحصيل احدهم لمعرفة معينة يقتضي ان يعرفها الآخرون آلياً بمجرد تحصيله لها . واخيراً ، لو كانت المعرفة العقلية مضموناً مشتركاً بين كل الذوات البشرية ومتجاوزاً للمعطيات الحسية ، ومتميزاً بالثبات والخلود ، لتحول هذا المضمون او المعرفة العقلية الى مثل افلاطونية ، لان الخصائص

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 290 . انظر ايضاً : Weber , E . H . l'homme en discussion à l'universite de Paris en 1270 , vrin . , 1970 , P . 191 , 193 , 203 , 205.

(2) بروطون ، م . م ، ص 230 ؛ فيربيك ، م . م ، ص 238 - 248 .

(3) الاكويني ، م . م ، ص 295 .

المشار اليها هي بالضبط خصائص المثل الافلاطونية في مرحلتها الاولى[1] ، ونتيجة لذلك فلن تكون هناك معرفة بالمعنى القوي بسبب غياب الارضية التي تمكن من التحقيق ، وبسبب فصل المعقول عن كل إحالة الى العالم الواقعي ، اذ المعرفة الحقة تتطلب ان يكون موضوع التعقل في علاقة مستمرة مع الشيء الموجود في هذا العالم وفي علاقة مع فعالية الفرد الشخصية والخاضعة لارادته ، والتي تحول الشيء الى مفهوم مجرد عبر عمليات متعددة[2] .

وهكذا يمكن ، من خلال الطعون السابقة ، وصف العالم الانطولوجي والمعرفي والقيمي للرشدية ، بأنه عالم يهيمن عليه مبدأ الهوية ، ومبدأ الوحدة ، ومبدأ الكمال وان ليس في الامكان احسن مما كان ، ومبدأ الغائية . ولذلك يبدو ان عالم ابن رشد وكأنه استنفذ كل امكانياته ، وكل امل في مزيد من الكمال ، سواء بالنسبة للانسان او بالنسبة للاله ، نتيجة لتوحيد العقل ، وتوحيد العقل بالاله ، واخراج الإرادة من حقل التأمل الرشدي[3] ، في مقابل عالم الغزالي - الاكويني الذي هو عالم الامكان وعالم الكثرة ، ولو ان هذه الخصائص تطرح فقط على المستوى العرضي ، لأنه على الصعيد الماهوي ، كل ماهية تحقق كمالها الذي يخصها على نحو تام على قدر الاستطاعة[4] .

وهذا ما يجعل الفلسفة الرشدية ابعد ما تكون عن الانسية في هذه النقطة ؛ ذلك ان القول بوحدة العقل مبني او يؤدي الى مفارقته للكائنات البشرية ، فيصبح العقل متعالياً عن الافراد ، اي يصبح عقلاً غير مسمى ، عقلاً نكرة ، ومن ثمة يتم تجاهل « هذا الانسان الفردي الذي يفكر والموجود على الساحة »[5] وعندما يكون العقل متعالياً تطرح المشكلة الصعبة : كيفية الاتصال به والمشاركة فيه ؛ ولكن في هذا الافق لن يعود العلم والفكر محايثين للانسان بما هو انسان ، اي لن يعود التفكير في افق وحدة العقل المادي منغرساً في الذات ، وفي آنية الشخص ، ويصبح الفرد ، زيد او عمرو ، يفكر بالوكالة ، اي بواسطة عقل عام متجاوز للأفراد ؛ بل واكثر من ذلك فان القول بالوحدة العقلية يؤدي الى التضحية بوحدة

---

(1) بروطون ، م. م ، ص229: Weber (E . H) L'homme en discussion à L'université de Paris en 1270 , Vrin 70 p . 124 - 5 , 209.

(2) بروطون ، م . م ، ص 229 .

(3) انظر بهذا الصدد الدراسة القيمة للمرزوقي (ابو يعرب) مفهوم السببية عند الغزالي الطبعة الفرنسية ، تونس 1978 ، الفصل الاول وخصوصاً خلاصته .

(4) فيربيك ، م . م ، ص 228 .

(5) بروطون ، م . م ، ص 232 .

الشخص ، وبوحدة النوع الانساني ، والقضاء على استمرارية الروحي والمادي بسبب الفصل القاطع بين المستويين المادي والروحي ، المعنوي والحسي ، وعدم إيمانه بامكانية اللقاء بينهما في جوهر واحد باعتبارهما مبدأين مكونين لهذا الجوهر. ومعنى ذلك ان الرشدية تنفي مبدأ الاستمرارية الذي بمقتضاه يمكن تصور الكائنات مترابطة فيما بينها في سلم متدرج ، ترتبط حلقاته بكيفية وطيدة ، بحيث تلتقي فيه درجات المادية بدرجات الروحية ، بل يلتقي المادي والروحي في نفس الفرد الواحد ، على مستوى الوجود الانطولوجي وعلى مستوى الوجود المعرفي[1] . ولا يكفي الاتصال على النمط الرشدي ، لانه اتصال سطحي يتم بواسطة الصور الخيالية ، او بواسطة المعقولات . كما يكتنف هذا النوع من الاتصال نوع من الغموض ، فالمعقولات تقوم من جهة في العقل الهيولاني ، وهي لهذا تبدو خالدة كالعقل ، ومن جهة اخرى ، تعتمد على الصور الحسية كموضوع لها ، ومن هذه الزاوية فهي فاسدة ، اذن كيف يلتقي الفاسد بالخالد ، وحتى لو افترض انهما التقيا ، فان هذا الاتصال لن يكون إلاّ عابراً وعرضياً ولن يؤدي الى بناء جوهر واحد[2] . واخيراً عندما نسلب الفرد عقله الخاص نفقره ، أي نفقر غناه وكماله الواضح ونلغي العظمة التي لا مثيل لها للانسان فاعل مصيره ، والمس بكمال الانسان هو نيل من كمال الاله ، لأن كمال الخالق يتجلى في كمال مخلوقاته ؛ فاذا اضفنا الى ذلك سلب ابن رشد لدور الجسم في النشاط العقلي ، فان الصورة تكون قد اكتملت ، اي ان ابن رشد يكون لهذا كله قد قضيٰ على الأنا بكيفية شاملة .

ولا يكتفي الاكويني بالنقد الداخلي والفلسفي للاطروحة الرشدية ، بل يلجأ ايضاً الى النقد القيمي والكلامي ؛ ففي رأي الاكويني لا يمكن فصل العقل عن ارادة التعقل ، فهما يشكلان شيئاً واحداً ، كما ان العقل والفرد شيء واحد ، فاذا سلبنا الفرد الارادة حرمناه من العقل ، والعكس . ان وجود كائن فردي لا يمكن ان يخلق امكانية « الانا افكر » و « الانا اريد » ان كانت الارادة في العقل ، والعقل مفارق ، اذ عندئذ ستكون الارادة مفصولة عن الفرد ، وبعيدة عن صميمية الشخص البشري ، ولن تريد حينئذ الا الاشياء الكلية العامة . حقاً انها ليست منفصلة تماماً عن الافعال البشرية في صيرورتها الممكنة ، لأنها متصلة بالانسان عن طريق الصور الخيالية ، غير انها في هذه الملابسات تكون فاقدة لكثافة الشخصية الملموسة ، اذ كيف يمكن للإنسان أن يكون سيد افعاله ، ان كانت هناك ارادة واحدة فقط

---

(1) بروطون ، م . م ، ص 230 . فيربيك ، م . م ، ص 248 .

(2) الاكويني ، م . م ، ص 252 - 253؛ انظر فيربيك ، م . م ، ص 230 - 231 ؛ بروطون م . م ، ص 231 .

وتوجد في جوهر مفارق ، ومن ثم كيف يكون الفرد مسؤولاً عن افعال ليس هو مبدؤها الحقيقي ، اذ انه ليس في حقيقة الأمر الا المناسبة العرضية والممكنة ، بينما الفاعل الحقيقي يوجد متعالياً عن وجوده الحسي . [1] وهكذا يكون القبول بوحدة الارادة بالنسبة لكل الناس معناه نسف للمسؤولية البشرية ، وبالتالي تخريب للاخلاق ولقوانين المجتمع ، ولن يكون لنا الحق حينئذ المطالبة بعقاب احد او مجازاته ، ومن ثم تصبح كل حياة في هذا المجتمع مستحيلة [2] .

وتنعكس هذه النتائج على العقيدة الدينية ايضاً فوحدة العقل تتنافى وعقيدتي الخلود والثواب والعقاب ، وهما صلب الديانات ؛ اذ هذه الاطروحة ترتكز على امرين ، من جهة ربط النفس بالجسم مما يجعلها معرضة لنفس مصيره ، ومن جهة اخرى ابعاد العقل المادي الذي يمتاز بالخلود عن الفرد مما يؤدي ان لا شيء يخلد في الفرد ، وبذلك لا يكون للثواب والعقاب جدوى في الرشدية [3] . هذا فضلاً عن ان البرهنة المنطقية والفلسفية على وحدة العقل تعتبر إهانة غير مباشرة للعقيدة الدينية ، ذلك انه ما دام الدين يقول بتعدد العقول ، وما دام نقيض هذه الدعوى الدينية هو النتيجة الضرورية لاستدلال منطقي وهي ان العقل واحد ، ولأنه ليست هناك نتائج ضرورية الا لانها تعكس حقائق ضرورية ، ولأن النقيض فاسد ومستحيل ، فانه سيتنتج ان الدعوى التي يدافع عنها الايمان خاطئة ومستحيلة ، وهذا ما يجرح الاذن الكاثوليكية [4] ؛ علاوة على ان اطروحة الوحدة تنطوي على مصادر خفية وهي ان الله غير قادر على خلق عقول كثيرة [5] ولا يستطيع ان يجعل من الصورة المفارقة شيئاً متعدداً [6] اي غير قادر على تحدي المبادىء الانطولوجية والمنطقية ، وهذا كله مخالف لمقتضيات الشرائع السماوية .

وبالجملة ، يمكن القول ، بأن الموقف الاكويني تتحكم فيه قضيتان ؛ اولا ، الربط بين العقل والارادة ، وثانياً ، عدم استثناء العقل من نزعة الصور المادية . وبالضبط ، يقع ابن رشد على النقيض التام والقاطع من هذين المحورين ؛ فهو يركز على محور ربط العقل بالسببية

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 288 .

(2) نفس الإحالة السابقة ؛ انظر ايضاً ، فيربيك ، م . م ، ص 227 .

(3) الاكويني ، م . م ، ص 249 .

(4) م . م ، ص 309 .

(5) الاكويني ، م . م ، ص 249 ، 298 .

(6) قارن ، المرزوقي ، م . م ، ص 10.

وبالضرورة ، على محور استثناء العقل من نظرية الصور المادية . وتتفرع عن هذين المحورين او الموقفين الاستراتيجيين باقي الاختلافات سواء بصدد المعرفة او الوجود او القيم او بصدد المنهج .

والخلاصة التي ينتهي اليها الاكويني بصدد موقفه هي ان الفرد يملك لا عقلاً مادياً ملكية شخصية وحسب ، بل وايضاً عقلاً فعالاً . ومعنى ذلك ان صورة الانسان هي في آن واحد مفارقة وملابسة للمادة[1] ؛ فهي صورة مادية لانها هي التي تعطي الوجود للجسم وهي لهذا ايضاً علة فاعلة ؛ وهي صورة مفارقة بفضل القوة الخاصة بالانسان ، اي العقل . ومن ثم ليس مستحيلاً في الاكوينية ان توجد صورة في مادة ، وان تكون قوتها مفارقة كما هو الحال بصدد العقل[2] . ولا شك ان أساس الموقف التوماوي لتملك الفرد للعقل بشقيه الفعال والقوي ، يقوم على الاعتقاد في الوحدة الداخلية لكل كائن حي ، والتي تقتضي وحدة للعقل بالجسم والنفس معاً عبر سلسلة من القوى المرتبطة فيما بينها على الطريقة الافلوطينية التي تضمن وحدة ميتافيزيقية وتعدداً واقعياً[3] .

وهكذا لم يعد العقل افضل شيء في الانا الفردية عند الاكويني ، بل هو الذي يشكل الانا « فالحائط لا يقول بانه يرى عندما يضاء بنور الشمس ، ولكن حينما يضاء سقراط بنور العقل ، يقول انا افهم واريد واتعقل » [4] .

ولكن الى اي حد كانت قراءة الاكويني لابن رشد امينة ؟

* * *

---

(1) الاكويني ، م . م ، ص 263 .

(2) الاكويني ، م . م ، ص 279 ، 269 ، 263 .

(3) فيبر ، م . م ، ص 187 ، 189 ، 190 - 191 انظر كذلك ، فيبر : Weber (E. H) Dialogues et discussion entre St Bonaventure et St . Thomas d,Aquin a Paris (1252 - 1273) Vrin 1974 . p . 297.

(4) الاكويني ، م . م ، ص 282 . بروطسون ، م . م ، ص 232 ، فيبر ، الإنسان . . . ص ، 185 ، 191 - ، 193 ، 203 ، 205 .

ثالثاً: الموقف الحقيقي لابن رشد: الوحدة بين الكلام والفلسفة:

صورت لنا قراءة الاكويني لاطروحة الوحدة الرشدية ابن رشد يحرم الانسان عقله وارادته وينزع عنه مسؤوليته ، وكأنه اصبح مجرد موضوع متلقٍ وسلبي لا فعل ايجابي له ، وفقيراً معنوياً وتابعاً لأوامر متعالية لا تمت الى ذاته المادية بأية صلة . وباختصار تصور القراءة الاكوينية ابن رشد معادياً للانسية ومناهضاً للحياة البشرية في معناها الحق والغني والمسؤول ، وكأن ابن رشد غدا من دعاة العدمية واللامسؤولية ، كما تصوره هذه القراءة مناوئاً للنزعة الروحية وللدين ولقيام مجتمع سليم ذي قواعد ثابتة . فهل هذه هي الصورة الحقيقية لابن رشد ؟

نسجل منذ البداية ان الاكويني لم يكن يحاور ابن رشد في حلبته ، ولذا فارضية الحوار لم تكن مشتركة ؛ ومن ثم كان هذان المفكران يختلفان بشكل تام ، سواء على مستوى المنهج أو المفاهيم او المنطلقات ، اي انهما يختلفان في الاشكالية . بل اكثر من ذلك يمكن اعتبارهما ينتميان للونين متقابلين من التفكير ، احدهما ينتمي الى مجتمع الفلاسفة ، والآخر ينصهر في عشيرة المتكلمين .

فالارضية المنهجية متعارضة كلياً بينهما ، اذ بينما ينطلق فيلسوف القرن الثاني عشر من منهج اكسيومي محكم البنيان [1] ، ويتشبث به ولو ادى به الأمر الى تجاوز الارسطية والدفع بها الى نتائجها النهائية ، نجد متكلم القرن الثالث عشر يركز على منهج الملاحظة والتجربة ، اي منهج الاستقراء المبني على التقدير الشخصي الذي يختلف فيه الناس . وهكذا انطلق ابن رشد من مبدأ يتفق عليه الجميع وحتى توماس الاكويني نفسه ـ كمبدأ عملية المادة للتعدد ـ ليبني عليه نسقاً جديداً كل الجدة ، في حين ينصت الاكويني الى التجربة الشخصية ، خصوصاً ضمن خلفيتها الايدلوجية ، ليضرب بعرض الحائط المبادىء الفلسفية التي قد يكون أعلن عن تشيعه

(1) انظر بصدد المنهج الاكسيومي الرشدي موراليس Morales J. a. M. Averroes y su proyeccion en el estructuralismo, Rev. Arbor, T. 44 No 366, jumio 1976, Madrid. pp. 76 - 83. وانظر ايضاً م . ع . الجابري ، نحن والتراث ، الدار البيضاء 1980 ، ص 268 - 272 .

لها ، وذلك في سبيل نصرة قضية دينية . لقد كان ابن رشد يجرد النقاش ، ويطرحه على مستوى فلسفي ، ولا يعترف بالآراء الشخصية لأنها لا ترقى الى مرتبة الحجة والعلم .

ويجد الاختلاف في المنهج صداه في المفاهيم والتصورات الميتافيزيقية الكبرى ؛ فبصدد علية التفرد نفهم من الاكويني ان المفارقة ، في مستوى ما ، والنفس في مستوى آخر ، هما اللتان تلعبان الدور التحديدي ، فالنفس هي التي تمكن الجسم من كيانه وتضع حدوده وترسم وظائفه « فوجود المركب لا يكون الا بها » ولكننا نجده في مناسبة اخرى ، يحتفظ بالدور التحديدي للمادة - ضمن شروط محددة - مما يجعل الاكويني ، اما انه لا يخاطب ابن رشد في ميدانه الخاص ، او انه يبدي تهافتا ولا يحترم قواعد اللعبة بصدد قانون المادة / الكثرة ، واللامادة / الوحدة .

ويبدو ان الاكويني من جهة اخرى ، يستعمل المفاهيم التي يتصدى من خلالها للرشدية بمعنى مغاير للمعنى الذي كان يقصده منها ابن رشد والرشدية ؛ فمثلاً يستعمل الاكويني مفهوم العقل في دلالته «النيقوماخية» المتجاوزة من قبل ارسطو وابن رشد ايضاً ، حيث كان العقل ما زال مختلطاً بالنفس التي لم تكن متوحدة بالجسم باعتبارها صورة له[1] ، او انه كان يوسع مجال مفهوم الصور الهيولانية ليطبقها حتى على العقل ، مما يجعل تصوره للعقل ، كصورة جوهرية للانسان ، تصوراً افلوطينياً غريباً عن المشائية بمعناها الضيق ، وقريباً من السينيوية[2] . والاكويني اكثر من ذلك ، لا يتشبث بنفس الدلالة لنفس المفهوم ، ففي الوقت الذي تبدو فيه نظرية الصور المادية حاضرة حتى على مستوى العقل ، باعتباره صورة للجسم ، يستعمل الصورة لا في معناها الذي تجلت فيه عند ارسطو في المرحلة الاخيرة من تطوره الفكري ، بل في معنى موسع قريب من الصور الافلاطونية . ان ما يميز ابن رشد ، خصوصاً بصدد اطروحة وحدة العقل هو تماسكه المنطقي وتفانيه ازاء المبادىء الميتافيزيقية والطرائق المنهجية التي يستعملها ، مما يضفي على فكره طابعاً ايليا إلى حد ما ؛ ففصله الصارم بين الوجود والظواهر ، وبين العقل والحس على المستوى الانطولوجي ، وتوحيده للوجود بالواحد ، كلها علامات على ميوله الإيليه . وضمن هذه الروح استنتج اطروحته الوحدوية . ولكن هذه الوحدة لا تعني العزلة والبعد والقطيعة المكانية ، فهو لا يوجد في السماء متعالياً بكيفية مطلقة ، لأنه مالك

(1) فيبر ، الإنسان ، في مناقشات . . م . م ، ص 196 .

(2) فيبر ، م . م ، ص 216، 217 - 218 .

(3) م . م ، ص 197 .

للانسانية جمعاء ، وحاله كحال عقل دوركايم أونيتشه او هيجل . انه ملك للأفراد باعتبارهم جماعة بشرية شاملة . ومن هنا يمكن اعتباره واحداً بمعنى معين ومتعدداً بمعنى آخر ؛ فهو واحد لأنه فيه وبه تتوحد العقول الفردية في قيم واحدة مشتركة ولأن آلية التفكير هي الاخرى واحدة مشتركة ؛ ومتعدد لأن لكل فرد تفكيره الشخصي وتصوراته الخاصة والتي بفضلها يتصل بالعقل الجماعي والكلي . ان العقل المادي هو الذي يضمن بوحدته الشروط الابيستيمولوجية للمعرفة العلمية ، كالتمسك والعمومية والاتفاق على المفاهيم ، والتي تعكس الشرط الانطولوجي للانسان ، ولذلك يجب ان يكون واحداً ومفارقاً . ولكن لأنه عقل بشري يتعين ان يتقاسمه الجميع . اما معرفة كيف يتم ذلك ، فالفصل التالي هو الذي سيعالج هذه المسألة .

وبالرغم من وحدة ومفارقة العقل المادي ، فانه كوجود وكوظيفة يتطلب العالم ، ولذلك فانه لا يعي ذاته الا عبر المعقولات ، «فيما يخص هذا الادراك العقلي ، ان الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل ان العقل هو المعقول بعينه والسبب في ذلك ان العقل عندما يجرد صور الاشياء المعقولة في الهيولى ويتقبلها قبولاً غير هيولاني ، يعرض ان يقبل ذاته ، اذ كانت تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو ما مباين لكونها معقولات اشياء خارج النفس »[1] ، وهكذا يشترط ابن رشد الذات في ادراك الموضوع ، والموضوع في ادراك الذات لذاتها ، اذن الارتباط صميمي بين العالم والانسان ، بين الذات والموضوع ، فهما قطبان في عملية واحدة . فاذا كان الاكويني يعيب على ابن رشد خلو نسقه من الوعي بالذات ، وبالفكر الفردي في علاقته بالعالم - وهذا هو جوهر النقدالتوماوي - فان هذا بالضبط هو ما يطفح به نسقه ، اذ انه كان يقر بقوة بوجود الجدلية الثلاثية بين الذات والموضوع وفعل المعرفة ، كما كانت الاحالة الى العالم ، سواء لاثبات مصداقية المعرفة او الوجود ، ثابتاً اساسياً للرشدية ، بل ان احالته الى العالم كانت احالة خالصة وصادقة ، غير مشوبة او مسبوقة بمعرفة بذرية اساسية مغروسة في الفرد قبلياً ، ولا يفيدها البحث المعرفي الا من باب تحديدها وتزكيتها ، بحيث لا يبدو العالم سوى عامل عرضي مساعد في استنفار ذات الانسان الممتلئة بثرائها المتعالي والاولي الذي لا يحتاج الا الى الانصهار والتطوير ، كما يقول بذلك الاكويني[2] . فابن رشد يجعل العقل لوحاً ابيضاً ، ليس فيه نواة ولا رصيد سابق موروث بكيفية غامضة .

---

(1) ابن رشد ، ت كتاب النفس ، ص 77

(2) الاكويني . م . م ، ص 304-305 فيريبك ، م . م ، ص 237 - 238 .

ولذلك لا يمكن نفي الانسية عن الفلسفة الرشدية في هذا المجال ، بل بالعكس يتسم تصوره للانسان بالسمات الحقيقية للنزعة الانسية ، ذلك انه اذا كانت «انسية» الاكويني انسية التكامل والدمج الغامض للعنصر الروحي بالجانب المادي ، اي اذا كانت انسيته من النوع « المتشابه » الذي يغرق الانسان في الغموض والروحانية الكاذبة ، فذلك بالضبط هو ما قامت النزعات الانسية ابتداء من القرن الثالث عشر لمناهضته في سبيل تأسيس مفهوم جديد للانسان يقوم اساساً على النظر اليه في بعده الملموس والحي والغني بانفعالاته ، اي النظر اليه كجسم .وهذا ما فعل ابن رشد ولكن بكيفية رشدية ، اذ امتازت مساهمته لبلورة تصور للانسان برغبته الملحة في فصل المادي عن الروحي ، والنظر الى كل مجال ضمن حدوده ، ومن ثم تصفية الانسان من كل ما يجعل وجوده نسيجاً من التناقضات التي تستنزف طموحه الارضي ، ولذلك كانت انسيته انسية مادية وعلمانية ، جعلت العقل مبدأ محايداً وغير لاهوتي ، لكنها مع ذلك لم تضعه في داخله ، لما يمتاز به من سمات ميتافيزيقية تبعد الانسان عن انسانيته وتاريخيته ، انها ، اذن ، رغبة في رؤية الانسان في بعده البشرى الخالص ، غير المعرض لتمزق تراجيدي نتيجة الصراع الذي يحدث لو جعل الانسان « مجموعاً » من المادة والروح . في الفلسفة الرشدية اصبح الإنسان انساناً ، والعقل عقلاً ، واصبحت الطبيعة مجرد طبيعة ، واعطيت للميتافيزيقا كل سلطاتها ولكن لتظل محتفظة بكيانها الخاص ، في مستوى من المستويات .

ولكن هل هذا الوضع مريح فعلاً لابن رشد ، وهل إثبات وحدة العقل المادي معناه حرمان الانسان مما يميزه كانسان وادراجه ضمن مقام الحيوان بصفة مطلقة .

لا يمكن للانسية ان تعادي العقلانية ، لأن هذه الاخيرة وان سبق ان استعملت لتشويه الوجود البشري الحق ، فانه مع ذلك ، لا يمكن نكران ان العقل هو الذي يؤسس العظمة البشرية في نهاية الأمر ، اذ بفضله يصير الجسم بافعاله وانفعالاته وحيويته جسماً بشرياً ، ولذلك لا يمكن الانتظار من ابن رشد ان يحرم الانسان كفرد من عقله الخاص به ، بعد ان تم التنويه بالعقل المادي كعقل للنوع البشري برمته .

فكيف تم له ذلك ، اي كيف استطاع ان يبني الجسور بين الإنسان العام والإنسان الخاص ، بين العقل الإنساني والعقل الفردي ، دون التضحية بالبعد الجسمي للانسان ، وبالبعد الانطولوجي للعقل العام .

الباب الثاني

تاريخيّة العقْل

مقدمة

لم يكن فكرنا متجها ، مع ابن رشد ، في الباب الاول نحو قراءة طبيعة العقل الهيولاني من خلال ملابسات زيد أو عمرو المعرفية او السيكولوجية ، بل كانت وجهتنا ابراز ماهيته الميتافيزيقية اساساً باعتباره مبدأ يعلو على الافراد ، مما افضى بنا الى ابعاده عنهم ، والحرص على إثبات ذلك ، في مقابل توطيد صلته بالانسانية كنوع بشري . ومن ثم كانت اللحظة الانطولوجية هي المتحكمة في اللحظة السيكولوجية ، بحيث لم تكن تهمنا السيكولوجيا سوى كمختبر لتقديم المعطيات التي تدعم الانطولوجيا .

ومهما كانت درجة قوة إثبات وحدة العقل (وما تؤدي اليه من انعكاسات : وحدة النوع الانساني في الماهية والتاريخ والمصير) ومدى القناعة التي تتولد عنها ، فان المهمة الدقيقة والحرجة تبدأ عند الانتهاء من التسليم عن اقتناع أو مصادرة باطروحة الوحدة الجسورة ، انها مهمة الاجابة عن التساؤل : هل تمت التضحية فعلاً بالسيكولوجيا في سبيل الانطولوجيا ، او هل ضحى ابن رشد بالانسان في سبيل الميتافيزيقيا نهائياً ، فتدخل مساهمته العقلية بذلك ضمن افق الاشكالية العامة للفلسفة الاسلامية في هذا المجال ؟

وتتشبك حول هذا التساؤل المركزي جملة من الاسئلة التي تفصله وتوضحه ، ويمكن ردها الى محاور اساسية ثلاثة : محور العقل / التعقل والمعقول ، محور العقل / الفرد ثم محور العقل / العقول .

والسؤال الاول الذي يفرض نفسه علينا بالحاح ، مباشرة بعد إثبات وحدة العقل ومفارقته ، هو هل يملك الانسان العقل ، وهل هذه الملكية ـ ان كانت موجودة ـ ملكية بيولوجية او معرفية ام انطولوجية ؟ او هل هي ملكية ماهوية او عرضية ، ام انه في حقيقة الأمر لا يملك عقلاً بالمرة ؟ او بصيغة موجزة ، ما هي نوعية العلاقة التي توجد بين العقل والانسان ؟ ويسلم هذا السؤال الى سؤال آخر ذي طابع استفزازي واضح بالنسبة للفلسفة

الرشدية ، وهو هل حقاً يملك الانسان معرفة ، او هل حقاً يعرف الفرد ؟ وبعبارة اوضح : اين تتم عملية التعقل ، في الانسان ام في العقل الوحيد والمفارق ؟ او مَن الذات العارفة : العقل ام الانسان ؟ وهل يعرف العقل بالانسان ام يعرف الانسان بالعقل ؟ واذا افترضنا ان حق احتكار المعرفة يوجد في جانب احدهما دون الآخر ، فهل هناك ما يسمح ، مع ذلك ، باقامة جسر من التواصل بينهما ، واضافة المعرفة اليهما معاً في ذات الوقت ؟ واذا سلمنا فرضا ان الانسان هو الذي يعرف يبقى علينا ان نتساءل كيف يتم له ذلك ، وبأي اداة ينجز الفعل المعرفي ، وكيف يكون بعض الناس اعرف من بعض ، وتكون معارفهم متباينة ؟ وهل للمعرفة البشرية حدود ام انها تستطيع ارتياد آفاق ما بعد العلم النظري ؟

ولا تتعارض الطبيعة الميتافيزيقية للعقل هـ . مع الوجود البشري الفردي فحسب ، بل وكذلك مع التعقل في حد ذاته ، سواء على مستوى الزمن او على مستوى العدد[1] ، اذ كيف يمكن التوفيق بين عملية التعقل ، المتزمنة والمتكثرة والشخصنية ، والعقل ذي الطبيعة الثابتة والخالدة ؟ ثم كيف نفسر عملية التعقل المتأني لنفس الموضوع ، او لعدة موضوعات بالنسبة لما لا نهاية له من الأفراد في نفس الوقت علما بانهم يضافون الى نفس العقل الواحد ، او كيف يمكن ان يقوم العقل الواحد ، بعدد لا نهائي من الافعال المعرفية في نفس اللحظة ؟ اما المحور الثالث فيتشكل نتيجة للمحورين السابقين : فإذا كان العقل المادي والفعال خالدين ولا ماديين ووحيدين ، فكيف نفسر انتاجهما لمعقولات او عقول نظرية تتميز بالصيرورة والتعدد والتباين ، هل هناك ما يلحم هذه العناصر المتناقضة داخل بنية المعقولات او العقول النظرية دون أن يؤدي ذلك الى انفجار هذا المركب الفريد ؟ ثم كيف يتعامل العقل المفارق مع مواد المعرفة المادية ، وكيف تنتقل هذه المواد (الخيالات) الى معقولات ؟ واخيراً ما دور كل واحد من افراد الطاقم العقلي الذي يشكل الفعل المعرفي ومنتوجاته : العقل المنفعل والعقل الفعال ، والهيولاني ، والنظري ، والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد ؟

---

(1) يشير ابن رشد الى تعارض العقل مع التعقل في ما بعد الطبيعة كالآتي : « ليست آنية العقل هي والتعقل الذي هو فعل العقل منا والمعقول منا شيئاً واحداً من جميع الوجوه ، والسبب في ذلك ان المعقول منا غير العاقل ، واما العقول التي في غير هيولي ، فانه يلزم ان يكون المعقول منها والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه » مقالة اللام ، ص 1701 ؛ انظر باسان ، م . م ، ص 38 ، حيث يورد نصاً من كتاب النفس يذكر فيه ان « ممارسة التعقل والعقل شيئان مختلفان » 1 : 12 - 13 (ص 89) . انظر ايضاً 111 , 5 : 830 - 460 (ص 408 - 409) .

ان مجموع هذه التساؤلات تريد ان تقول بوضوح بان اطروحة الوحدة المفارقة تتعارض مع امكانية تملك الفرد لعقل ومعرفة خاصة به ، كما تتنافى وتاريخية المعرفة وجدليتها ، مع تقدمها وانسيتها .

وهكذا يتجلى مرة اخرى كيف ان اهمية الصعوبات التي تطرحها اطروحة الوحدة ، لا تقل قيمة عن الاطروحة ذاتها ، لأنها تمنح مناسبة جديدة لابن رشد من اجل تطوير وتدقيق تصوراته وتقديم المزيد من الاطروحات . كما يتجلى من جديد كيف ان إثارة التحجيرات والتشككات سواء بالنسبة لاطروحات الخصوم او اطروحته هو يشكل منهجاً قائماً بذاته عند ابن رشد ، وهو ما يمكن تسميته بالمنهج التساؤلي او التشككي ، الذي يعبر عن حس نقدي عميق يكاد يسقط ابن رشد في الوسواس الاسكولائي .

هذه هي جملة التساؤلات التي نود معالجتها في هذا الباب ، والتي نسعى من ورائها الى امتحان مدى صمود ابن رشد في التشبث باطروحته الوحدوية ، وهل سيلجأ تحت ظغط المعطيات والشروط البشرية الى تغيير موقفه منها بالرفض او التعديل . وسنقسم هذا الباب الى ثلاثة فصول يعتني اولها بعملية انتاج المعرفة النظرية من قبل العقل ، والثاني باشكالية علاقة العقل بالانسان ، والثالث باشكالية الاتصال خصوصاً فيما يتعلق بالجانب البيولوجي والميتافيزيقي .

الفصل الثالث
العقل والمعْرفة : تحصيلها وبناؤها

أولاً : التعقل وبناء المعقولات

1) مواد المعرفة العقلية : الخيالات او العقل المنفعل

تقتضي عملية التعقل بشقيها التجريدي والمعرفي مادة وموضوعات ، بدونها لا يمكن ان يقوم العقل الهيولاني ولا الفعال بمهامها . ولا يمكن ان تكون هذه الموضوعات مجردة ومفارقة وقائمة بالفعل في عالم خاص ، ليس على العقل الا تأملها وتقبلها او تذكرها ، لأنه بحسب المبادىء الرشدية « ليس شيء من الكليات جوهراً ، ولا ان جوهراً من الجواهر كلي »[1] ، اي ان الحقيقة موجودة في هذا العالم ، في « الاشياء المشار اليها » . وليس من السهل الكشف عنها وتمزيق القناع الذي يغلفها ، مما يتطلب من اجل معرفتها القيام بفعل ايجابي مضني ، اي بعملية تجريدية طويلة ومعقدة ، حتى يمكن تحضيره مادة يستطيع العقل التعامل معها مباشرة ، متمماً عملية التجريد ما قبل الاخيرة . ولذلك يقتضي التعقل ان تسبقه افعال حسية متنوعة ، داخلية وخارجية اي يقتضي الاتصال بالعالم ، ومواجهته ، والاحتكاك به ، ولكن بكيفية مباشرة ، بل عن طريق تمثيل له في الصور الخيالية ، في معناها الواسع ، التي تتضافر فيها افعال الحواس الداخلية الثلاث ، الخيال والمفكرة والذاكرة ؛ وهكذا يتعامل مع العالم وقد تحول الى تصورات واحكام خيالية داخلية تعكس العالم وتضمن صدق معرفته له ، اي ان العقل يتعامل مع العالم وقد اصبح في شبه ملكية من قبل الذات ،

---

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الزاي ، ص 1008 وفي شأن معارضته لقيام الكليات بذاتها خارج النفس ، انظر الكتب الثلاثة الاولى من تفسير ما بعد الطبيعة ، وكذلك مقالة الزاي واللام ، وكذلك تهافت التهافت ، حيث يقول مثلاً في ص205« وايضاً فان قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان ، انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان ، وليس يريدون انها ليست موجودة اصلاً في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل » ؛ انظر كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص : 52 - 53 ، 56 ، 71 ، 72 .

ولذلك ، يبدو العالم المختزل والمعبأ في صور خيالية ما زال يحمل في طياته معالم العالم الخارجي ، فهو عالم مجرد نصف تجريد : انه ليس هو العالم المادي بلحمه وعظمه ، بل انه اللحظة الثانية او الثالثة من مسلسل التجريد واحتضان العالم على شكل صور داخل النفس ؛ ومن جهة اخرى لم يصل هذا العالم المجرد الى مستوى المعقول ، لأنه ما زال يمثل المعقول بالقوة[1] ؛ الا ان العالم الخيالي يتميز بالفردية والمادية والقوة ، كالعالم المادي ، ومن ثم ، تنحصر وظيفة الخيال ، في جعل العالم حاضراً في غيابه . اي حاضراً في تصورات جزئية ومادية داخل النفس[2] .

هذا الخيال اذن هو ، موضوع التعقل ومادة المعقولات ـ في جانب منها ـ بخصائصها الذاتية ، والتي تسمح للعقل بالقيام بعمليته التجريدية الاولى ، اي تجريد التصورات الخيالية او المعقولات بالقوة من « قشورها » الفردية والمادية والقوية ، لتتحول الى تصورات عقلية ، او معقولات نظرية ، او معقولات بالفعل ، الامر الذي يهيء العقل الهيولاني لقبولها ، وبذلك يمكن القول ان الخيال يلعب دور الموضوع بالنسبة للعقول الثلاثة : العقل الفعال والهيولاني والنظري .

فهو موضوع للعقل الفعال ، لأن هذا الاخير لا يتعامل مباشرة مع الواقع الحسي ، طالما ان الشبيه لا يؤثر الا في الشبيه ، ومن ثمة لا بد من حد ادنى من المعقولية الكامنة في الخيالات كي يقوم بفعله التجريدي . ان الخيال يقوم باخراج الانطباعات الحسية من القوة الى الفعل ، لأن الصور الحسية توجد في الصور المادية كامنة بالقوة ، فتصير خارجه الى الفعل ـ في مرحلة اولى ـ عن طريق الحواس الخارجية ، وتكون هذه منطوية بدورها ، على صورة ، ومعنى الصورة الحسية ، والذي يقوم باستخراج رسمها ومعانيها وتمييزها في فرديتها بالذات هي القوى الحسية الداخلية الثلاث مجتمعة ، والتي يمكن ان تشكل معاً ما يمكن ان نطلق عليه القوة الخيالية في معناها الواسع او العقل المنفعل .

وهكذا تحتضن افعال الخيال ومنتوجاته المعقول او الماهية او الصورة العقلية بالقوة . وفي هذا المستوى العالي من القوة ، بعد مسلسل طويل من اجل استخلاص الصورة من قشورها المادية ، يستطيع العقل الفعال ان يتدخل ؛ اي ان التهيؤ الطويل والأرادي للمناخ العقلي في الصور الخيالية هو الذي يجعل تأثير فعل العقل الفعال ممكناً في العالم .

---

(1) انظر ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 62 - 64 .

(2) م . م ، ص 60 .

ومن هنا تظهر خصوصية الموضوع الخيالي بالقياس الى الموضوعات الأخرى وازاء العقل الفعال ؛ اذ من المعروف في عرف المشائية ان الموضوعات المادية هي وحدها التي تستطيع التأثير وهي وحدها القادرة على احداث الانفعال والتغيير في الاشياء او القوى المتعاملة معها ، لانها تنطوي على المادية والفردية ، وهما علتا التأثير ، ووحدهما القادرتان على احداث الانفعال ، في مقابل الكلي الذي لا يملك الشحنة المادية التي تجعله قادراً على التغيير الفعلي ، لكن بالنسبة للخيالات ينقطع هذا القانون عن الفعل ؛ فهذا الموضوع وان كان يمتاز بالفردية والمادية ، فهو مع ذلك غير قادر على التأثير على العقل الفعال ، ولا يملك ازاء هذه القوة العقلية السامية الا ان يكون قابلاً للتأثر ومهيئاً للانفعال ولأن يشحن بطاقة التأثير الآتية من العقل الفعال . وبذلك يبدو ان طبيعة الخيالات تنطوي على تناقض اصيل او ازدواج متمكن ، لانها بالقياس الى الحس المشترك والحواس الخارجية تعتبر خارجة الى الفعل ، ولكنها بالنسبة الى العقل الفعال ليس لها سوى طابع القوة فقط ؛ وليس في هذا الازدواج ما يفسد تماسك التفسير الرشدي لأن هذا الموضوع يعتبر خارجاً الى الفعل باعتباره خيالاً اي باعتباره كمالاً للاحساسات الخارجية ، اذ تمكن الانسان من احضار العالم في غيبته ، ولكن عندما يعتبر بالقوة ينظر اليه متجهاً نحو كمال آخر هو الصورة العقلية ، اي ينظر اليه كمعقول بالقوة ، في اتجاهه كي يصير غيره ، وفي هذه الحالة لا يستطيع ان يمنح لنفسه هذه الصفة الجديدة ، اي لا يستطيع ان يسوق نفسه الى الفعل : اذ لا شيء يتجلى وجوداً اسمى بذاته ومن ذاته ، فلا بد له من مخرج الى الفعل .

وبذلك تتضح ايجابية الموضوع الخيالي وسلبيته في ذات الوقت حسب الجهة التي ننظر من خلالها اليه ، فهو فعال ازاء العالم الحسي ، ومنفعل ازاء العالم العقلي ، ولذلك يعتبر عن حق وسيطاً اساسياً وضرورياً لتحضير عملية التعقل .

ويلعب الخيال ايضاً دور الموضوع بالنسبة للعقل الهيولاني ؛ ولكن مسألة نوعية العلاقة بين الخيال والعقل الهيولاني تثير لابن رشد عديداً من الصعوبات ، كما تشهد على تطور محسوس في فكره ، كما لاحظنا ذلك فيما قبل ؛ فقد تردد في تشخيص هذه العلاقة ، هل هي علاقة الوظيفة بعضوها ، أم علاقة فعل الوظيفة بالموضوع الخارجي ، وهل هي علاقة الموضوع بالذات ام المحرك بها .

لقد تبنى ابن رشد ، في مرحلة اولى من تطوره الفكري ، الاطروحة الباجوية ، التي تعتبر نسبة الخيالات الى العقل هي « كنسبة العين من البصر » ، اي ان علاقتها هي علاقة وظيفية صميمية، علاقة الملابسة الداخلية التي لا تنفك، لأن النظرة مستقرة في العين ونتيجة فعل

العين ؛ معنى ذلك ، بعبارة اخرى ، ان الخيال يلعب دور الموضوع الذاتي للعقل[1] ، مما يؤدي - في نهاية الامر - الى توحيد العقل الهيولاني بالخيال ان لم يكن في الطبيعة فعلى الاقل في الوظيفة ، وهذا النمط من العلاقة هو الذي يسود بين الجسم والاحساسات لانه موضوع ذاتي لها ، ما دامت تتم بعضو جسمي وتحدث وتستقر فيه .

غير أن ابن رشد تراجع عن هذا الموقف ، ولام ابن باجة على تغليطه ايا[2] ، ولعل ذلك تم بعد ان تبلورت نظريته في وحدة العقل الهيولاني واستوت متماسكة في الشرح الكبير لكتاب النفس ، اذ ان هذه النظرية لا تتلاءم والقول بالخيال مادة او موضوعاً للعقل الهيولاني واقعياً ومنطقياً ، اذ لو كان الخيال موضوعاً للعقل واخذنا في اعتبارنا أن العقل الهيولاني مفارق ووحيد لأدى ذلك - علاوة على المحالات الانطولوجية كالسقوط في محال المحرك الذي هو المتحرك والشيء يقبل ذاته وجعل المحرك قابلاً الخ - الى فصل الخيال عن الانسان وعن الجسم البشري ، ومن ثم الخروج به عن طبيعته باعتباره قوة جسمية وحسية ، وعن انتمائه الحقيقي للانسان وجعله في حوزة العقل الهيولاني مما سيحرم الانسان من لأداة الواصلة بينه وبين العقل المفارق ويجعل عملية التعقل تتم كاملة في العقل الهيولاني الوحيد والمفارق ، فيحتكر بذلك عملية المعرفة برمتها ، مما سيفقد فعل المعرفة طابعه البشري ويضفي عليه سمة التعالي ويسلبه ميزة التعبير عن الاتصال الحاصل بين الانسان الفردي والعقل النوعي المفارق ، وبين الجسم والعقل ، بين العالم الحسي والمبدأ العقلي . بعبارة اخرى ، لو اعتبر الخيال موضوعاً للعقل الهيولاني لفتحت ثغرة عميقة واقيم جدار انطولوجي سميك بين الانسان واداة المعرفة ، فتغدو المعرفة مستحيلة على الانسان ، ويسقط ككائن ممتاز الى درجة الحيوانية بحرمانه من ميزة النطق ، او في احسن الاحوال ، سيتلقى المعرفة بالفيض ، كما تتلقى الاشياء الحسية والقوى الحيوانية صورها ، مما سينزع منه مسؤولياته المعرفية والاخلاقية ازاء الفعل المعرفي ، ويفرض عليه تواكلاً ليس من طبيعته . وهذا ما يخالف الروح الرشدية الحقة .

وبذلك يتبين. ان تلافي هذه المحالات وحل تلك الصعوبات يمر عبر تغيير وضعية الخيال بالنسبة للعقل الهيولاني في اتجاه جعل نسبة المعاني الخيالية « من العقل الهيولاني نسبة المحسوس من الحس ، اعني المبصر من البصر »[3] أي نسبة الالوان من الرؤية ونسبة المعقول بالقوة الى

---

(1) يقول ابن باجة في رسالة اتصال العقل بالإنسان « والقوة التي يرتسم فيها المعقول تشبه العين ، والعقل يشبه الابصار ، وهو الصورة المرتسمة في البصر . وكما ان تلك الصورة هي بالضوء فان الضوء يوجدهما بالفعل ، وبه ترتسم في الحاسة ، فكذلك العقل بالفعل ، فذلك العقل الذي ليس له شخص يصير شيئاً ما ويرتسم في القوة » ضمن مجموع ابن باجة الالهية ، تح . م . فخري ، بيروت ، 1968 ، 168 .

(2) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 90 ، وكذلك كتاب النفس ، 111 ، 5 : 331 - 340 ، 438 - 440 الخ .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 90 .

العقل . ومن ثم تنتقل العلاقة من علاقة الوظيفة بموضوعها الذاتي الى العلاقة بينهما وبين الموضوع الخارجي . وبذلك يستعيد الانسان حيازة قوته الخيالية ، كما تستعيد هذه القوة بدورها طبيعتها الجسمية وقدرتها على الربط بين الانسان والعقل الهيولاني ، ويعاد لفعل التعقل طابعه المشترك والجماعي الذي تساهم فيه قوى جسمية وعقلية وتتضافر لانجازه عوامل وابعاد فردية وجماعية موغلة في شموليتها وعموميتها الى حد التعالي ، اي يغدو التعقل ممكناً ما دامت الخيالات ستلعب دور لقاء وصلة بين العقل والانسان ومن ثمة تصبح المعرفة ممكنة بالنسبة للانسان .

ومع ذلك ، هل يمكن القول ان الخيال فقد الدور الذي كان يلعبه كموضوع للعقل بصفة نهائية وتامة بالنسبة لابن رشد ؟ لا يبدو ابن رشد حاسماً في هذه المسألة ، اذ بالرغم من تأكيده على الدور التحريكي للخيال وضرورة التفريق بين القابل والمحرك لا يلغي امكانية اعتباره موضوعاً او مادة او استعداداً للمعقولات ، لا سيما وانه المعطى المباشر الذي تتأسس عليه وبفضله يتأكد صدقها الواقعي ، وبدونه ليس هناك حقيقة ولا معرفة ؛ ولذلك يشير غير مرة الى الطابع المزدوج للخيالات ازاء العقل ، فهي تارة بمثابة محرك واخرى بمثابة قابل او موضوع للمعقولات ، او انها شبيهة بالمحرك وشبيهة بالموضوع في الوقت ذاته[1] .

والنتيجة المباشرة المترتبة على ذلك هي اعتبار الانسان مساهماً في عملية التعقل بقوته الخيالية كمحرك وكموضوع للمعقولات والتعقل . اذن ليست هناك ، في هذا المستوى ، ملكية للتعقل من قبل الفرد بصفة تامة كما هو الامر بالنسبة للاحساسات حيث يعتبر الانسان كفرد موضوعاً ذاتياً لها ، فهو الذي يحدثها ويقبلها في ذاته ، بل هناك فقط مساهمة فيه من قبله عن طريق الخيالات ، وسنرى فيما بعد ما إذا كانت هذه المساهمة تنم عن حيازة للمعقولات والمعرفة العقلية عند الكلام عن العقل النظري .

وتتجلى مما سبق الاهمية الخاصة لقوة الخيال في عملية المعرفة ، وفي حل بعض الإشكالات التي خلفتها نظرية وحدة العقل التي يغلب عليها الطابع الانطولوجي[2]. فعلاوة على تقديمه مواد يسهل اسباب الاتصال بين العقل الفعال والهيولاني وبين العقلين معاً والانسان ، فيسمح « بمساهمة الفرد في عالم الجواهر العقلية »[3] ، ويجعل التعقل ممكناً سواء بالنسبة للعقلين أو بالنسبة للانسان ؛ اذ يدفع العقلين ، كلا حسب طبيعته ، نحو ممارسة

---

(1) انظر ، ابن رشد ، ن . م ، ص 70 .

(2) انظر باسان ، م . م ، ص634 سينكو ، م . م ، ص 591 .

(3) باسان ، م . م ، ص 37 .

فعلهما ، .فيثير العقل الفعال لمزاولة فعله التجريدي عليه بالذات ، ويحرك العقل الهيولاني بعد ان يكون قد تم اخراج مكنونه الماهوي ـ لقبوله في فعل معرفي ؛ كما يدفع الانسان للاتصال بالعقلين مما يجعله يشكل جسراً بين العالمين ويملأ او على الاقل يساهم في ملء الثغرة القائمة بين المفارقة والملابسة ، وبين الخلود والفناء وبين الوحدة والكثرة بين الثبات والصيرورة بين الازل والزمن ؛ كما انه يساعد على تفسير كثرة المعقولات والتعقلات بصدد الموضوع الواحد من قبل العديد من الناس ، اذ ان نفس المعقولات يمكن ان تعقل من قبل عدد لا يحصى من الأفراد تعقلات لا نهائية على مستوى الزمن والمكان ، لأن تصوراتهم الخيالية مختلفة . ومتغيرة وزمنية وتعكس اوضاع الأفراد ؛ كما يفسر اختلاف درجة المعرفة ومستواها بين الأفراد لنفس السبب المذكور ، وهو نفسه يفسر ايضاً تكون المعرفة وفسادها[1] ، وفقدان التذكر خصوصاً بعد الموت ، لا سيما وان الانسان يملك معقولات نظرية فيها جانب خالد ، ومع ذلك لا يستطيع تذكرها بعد الممات بسبب تلاشي القوة الخيالية ـ مع تلاشي الجسم ـ التي تضمن الربط بين الخلود والصيرورة مما يجعله يفقد ذكرى هذه الجوانب الخالدة ؛ واخيراً بفضل الخيال ، يمكن تفسير تقدم المعرفة البشرية او تخلفها ، لأنه في المقابل ، عندما نقول مع افلاطون او مع ثامسطيوس او اتباعهما من « الشراح » الاغريق والعرب ، بان المعقولات خالدة فاننا نكون قد صادقنا سلفاً على عدم امكانية تقدم المعرفة البشرية ، لأن نفس المعقول ، ونفس المعرفة تظل هي هي ثابتة عبر الزمان والمكان ، في حين متى ربطنا المعرفة بالخيال ، استطعنا ان نضمن الاختلاف بين الناس ، والحدوث والفساد ، ونضمن الصيرورة للمعرفة ، ومن ثمة نضمن لها التقدم وافضل من ذلك نؤمن الآمال في التقدم المعرفي ، الذي لا يمكن ان يكون الا في مناخ من الصيرورة .

وباختصار لا يتم شيء في مجال المعرفة دون الخيال او العقل المنفعل ، سواء تعلق الامر بالعقل الفاعل او القابل او بهما معاً او بالانسان ، فاللون يستحيل اداركه حتى ولو توفر النور والرؤية ان لم يكن هناك شيء ملون يفرض نفسه على قوة الادراك[2] . ولذلك يجازف ابن

---

(1) ولا بد من مادة او قوة تفسر الحركة والتغير في المعقولات ما دامت المادة العقلية الاولى (ع . هـ) التي اثبتها ابن رشد سابقاً لا تضمن تفسير الصيرورة ما دامت تنتمي الى جنس وجودي ثابت ، والاثبتنا معقولات خالدة وهو امر غير مقبول منطقياً . انظر بصدد ضرورة القوة في الفيزياء ، مقالة ط من ما بعد الطبيعة ، ص 1132 .

(2) يقول في كتاب النفس ، 111 . 5 : 411-419 « فكما ان اللون بالقوة ليس كمالاً اولاً للون الذي هو المعنى المدرك ، ولكنه كمال للنظرة ، فكذلك فان الموضوع الذي يستكمله المعقول ليس هو المعاني الخيالية التي هي معقولات بالقوة ولكنه العقل الهيولاني ، انه هو الذي تكون علاقته بالمعقولات مماثلة لمعنى اللون ازاء قوة الرؤية» .

رشد معتبراً القوة الخيالية هي ما يميز افراد الناس فيما بينهم ، فهو الذي يقول « وبهذا العقل الذي يسميه ارسطو بالعقل المنفعل يختلف الناس فيما بينهم »[1] ، اي ينظر اليه بمثابة الصورة الجوهرية للانسان الفردي لأنها تفرد نوعه ، في حين ان النطق او العقل هو الصورة الجوهرية للانسان النوعي لأنها تنوع جنسه .

نتيجة لكل ذلك ، ولأن القوة الخيالية وظيفة حسية راقية الى حد شبهها بالعقل في « انها لا تحتاج في فعلها الى آلة آلية»[2] وان كان هذا لا يمنع ان يكون لها موقع في الدماغ ، ولأنها لا يمكن أن تساق إلى الفعل إلا بالعقل[3]، سماها ابن رشد **بالعقل المنفعل**[4]، في سياق تفسيره للعبارة الارسطية الشهيرة 430 و 25من كتاب النفس التي يذكر فيها ارسطو « العقل المنفعل والفاسد » ، بل وقارئاً العبارة الثالثة والاخيرة من الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس لارسطو القائلة « وبدونه لا يدرك شيئاً » على أساس ان ارسطو كان يعني انه بدون العقل المنفعل لا نعرف شيئاً ، او لا شيء يعرف ، لا العقل الفعال ولا العقل الهيولاني ولا الانسان ، وذلك على خلاف معظم الشراح الذين يعتقدون ان الضمير يعود الى العقل الفعال ، بل ان بعض الترجمات الحديثة لكتاب النفس لارسطو ، والمتأثرة بنفس توماوي ، لا تتردد في ترجمة الجملة المذكورة، «وبدون العقل الفعال لا نعلم شيئاً»[5]. ولا يفوتنا ان نشير الى ان استعماله لمفهوم العقل هنا للاشارة الى الخيال هو فقط من باب المجاز او الاشتراك في الاسم لا غير ، والا فان هذه القوة بالرغم من التنويه السابق بها تظل قوة حسية وجسمية تمتاز بما تمتاز به القوى الحسية من فساد وتناه وعدم قدرة على ادراك الكلي[6]وادراكها لذاتها .

---

(1) ابن رشد ، ن . م ، 111 ، 20 : 312 - 318 « انه بهذا العقل الذي سماه ارسطو بالمنفعل ، يختلف الناس فيما بينهم . . وبه يختلف الانسان عن غيره من الحيوانات ، والا كانت نفس الصلة بين العقلين ، الفاعل والقابل ، مع سائر الحيوانات » اليس هذا هو موقف المتكلمين الذين يحسبون العقل خيالاً ، انظر نقد ابن ميمون لمفهوم العقل عند المتكلمين ، دلائل الحائرين ، الطبعة الفرنسية ، ص 346 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 74 .

(3) انظر نوغاليس ، خلود النفس . . . ص 163 .

(4)انظر كتاب النفس ، 111; 20 : 245 - 253 .

(5) انظر ترجمة تريكو مثلاً ، ومن الملفت للانتباه ان ترجمة اسحاق بن حنين تذكر الخيال في ترجمة هذه الجملة الشهيرة « وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم » (ص75، من نشرة بدوي) ولعل ابن رشد كان يشير الى هذه الترجمة عندما احال الى ترجمة اخرى لهذه الجملة : (III ,245:20 - 253 ;111, 20 :173-189) والنص الإغريقي لا يوضح مضمون الضمير، حيث ترد هذه الجملة في ترجمة باربوتان، «وبدونه لا يدرك العقل».

(6)بصدد إمكانية استثنائه للخيال لادراك الكليات ، انظر الحس والمحسوس ، ص 79 .

وهذه من جملة الاسباب التي جعلته لا يوافق ابن باجة على توحيده العقل الهيولاني بالمنفعل ، كما كانت هذه الخصائص احدى الاسباب التي جعلته يدخل مبدأ العقل الفعال في عملية المعرفة .

2) فعل التعقل : العقل الفعال :

لماذا العقل الفعال ، وما الدور الحقيقي الذي يلعبه في مسلسل المعرفة في هذه المرحلة من المعرفة النظرية ، وما مدى اثره في صياغة المعقولات او ماهيات الاشياء ، وهل يؤثر على العقل الهيولاني بشكل مباشر ام بكيفية غير مباشرة ؟ هذه بعض القضايا التي سنعكف على معالجتها في هذه الفقرة ؛ تاركين المطالب الاخرى المتعلقة بهذا العقل الى مناسبات اخرى .

ان تحليل موضوع العقل الفعال ، خصوصاً فيما يتعلق بوظيفته ، فرض على ارسطو اللجوء الى الاسلوب الخطابي ، اسلوب التمثيل البيداغوجي لتوضيح دوره وفعاليته . وقد لعب تشبيه فعل العقل الفعال بالنور دوراً اساسياً في التعبير عن طبيعته وآلية انجازه وعلاقته بالعناصر التي يتفاعل معها ، الى الحد الذي اختلط فيه المشبه به بالمشبه ، فاصبح النور طاغياً على العقل الفعال نفسه خصوصاً عند بعض التيارات الافلاطونية الجديدة وتيارات الاشراقية ؛ ولذلك كان الدور الخطابي لهذا التشبيه سيئاً الى حد كبير . ولقد كان ابن رشد واعيا بالدور المحدود لهذا التشبيه ، بل وبالدور المحدود لهذا العقل ذاته ؛ فلكي يبرز الدور الاساسي والمحدود في ذات الوقت للعقل الفعال ادخله ضمن السيناريو الآتي ، فقد تبين من استعمال سابق لهذا التشبيه انه بدون لون لا نستطيع ان نرى شيئا ولو حضر النور وطغى ، من اجل ذلك لا بد للعقل المنفعل ان يكون له دور في مسلسل المعرفة والا فلن تتم عملية المعرفة باي اتجاه كان وفي اية مرحلة من مراحل المسلسل المعرفي ؛ وفي المقابل لو وجد اللون ، ووجد الوسط الشفاف والرؤيا ، دون حضور نور يجعله وهاجاً ومنظوراً على مدى العين لما تمت الرؤية ايضاً . وبتعبير غفل من المجاز ، بدون موضوع المعرفة لا توجد المعرفة لأن فعل التجريد لن يجد عندئذ مادة يستخلص منها ماهيتها ، وفي المقابل ، في غياب فعل التجريد لا يمكن لفعل المعرفة أن يتم لأن الصور الخيالية ستظل قابعة في قوتها الخاصة وفي عطالتها الذاتية [1] ؛ فاجتماع العقلين المنفعل والفعال شرط لا مناص منه لانجاز فعل المعرفة ، فكلاهما يحقق ذاته بالآخر وفي الآخر ، المعقول بالقوة يتحقق فعلاً بالعقل الفعال ، وهذا ينجز فعله فيحقق ذاته بفضل اخراجه لقوة المعقول الى الفعل .

تتميز الصور الخيالية بالفردية والمادية والقوة ، اي بالصفات التي تجعلها منتسبة الى عالم

---

(1) حول مثال النور ، انظر كتاب النفس ، 111 , 5 : 614 - 701 . (ص 411) 111 : 5 : 402 - 411 (401) .

الصور الحسية ، ولو ان هذه الصفات تقال عليها على سبيل « التشكيك » ، اي ليست لها نفس الكثافة المادية والتفرد الجزئي على صعيد المعرفة ، عندما تقال على الصورة الخيالية والصور الحسية ، كما لا تقال عليهما بنفس درجة المادية التي تقال على الصور المادية ، اذن ، مهما يكن من امر فان الصور الخيالية ، على الرغم من انتمائها لعالم الصور الحسية ، تشكل أرقى ما وصلت اليه مجهودات القوى الحسية الداخلية في مضمار التجريد الامر الذي جعلها مهيأة لكي تنطوي على استعداد للتحول الى صورة مجردة[1] ، ولذلك تعتبر معقولات بالقوة ، اي تكمن فيها ماهية او صورة عقلية ، ولكن في شكلها الفردي ، هذه الفردية التي تمنعها من تجاوز عتبة القوة الى الفعل ذاتياً .

اذن ، للخروج من القوة الى الفعل ومن الفردية الى الكلية ومن المادية الى الروحية لا بد من اداة قادرة على تحويل هذه الكيفيات واضفاء الطابع العقلي على الصور الخيالية ؛ ولا يمكن ان تكون هذه الاداة قادرة على ذلك الا اذا كانت هي ذاتها متصفة بتلك الصفات ، اذ الشبيه لا يؤثر الا في الشبيه ، فما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما يجب ان يتولد عن غير مخالط للهيولى باطلاق ، كما يجب ان يتولد المخالط للهيولى عن مخالط للهيولى [2] . وهذا المبدأ الانبذوقلي له وجهتان ، وجهة نحو العقل الهيولاني ووجهة نحو العقل الفعال ؛ فباعتبار ان ماهية العقل بالقوة خالصة وكلية ومجردة ، فان المعقول بالقوة لا يستطيع ان يؤثر فيه مباشرة ، اي لا تستطيع الخيالات في ثوبها المادي ان تؤثر في العقل المفارق ، ولا تستطيع ان تؤثر في عقل كلي ، وهي التي تمتاز بالفردية بل وبالقوة اذ « لو كانت الخيالات هي المحركة له فقط لكان ضرورة من نوعها »في حين ان « الكلي مباين بالوجود للتخيل »[3] ؛ ولا يمكن من ناحية اخرى ان تكون الخيالات هي المحرك للعقل ، والا كانت اكمل منه ،انطلاقاً من المبدأ الذي بموجبه يكون الفاعل اشرف من المنفعل ، والمحرك اكرم من المتحرك[4] ؛ كما انه من ناحية ثالثة « لا يمكننا ان نقول ايضاً ان المعاني الخيالية هي التي تحرك العقل الهيولاني لوحدها ، والتي تخرجه من القوة الى الفعل ؛ ذلك لأنه لو كان الامر كذلك ، فلن يكون هنالك فرق بين العام

---

(1) انظر تلخيص كتاب النفس ، مثلاً ص 70 ; 86 - 87 .

(2) انظر ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 886 ، ويقول في الحس والمحسوس « ان كل شيء يخرج من القوة الى الفعل ، فله فاعل ومخرج هو ضرورة من جنس الشيء الخارج من القوة الى الفعل ، فواجب ان يكون الفاعل لهذه المعرفة هو عقل بالفعل ، وهو بعينه المعطي للمبادىء الكلية في الأمور النظرية » ص 72 ، كما يقول في مقال ز ص 879 « الأمور المتكونة هي متولدة عن ماهيتها» .

(3) ابن رشد تلخيص كتاب النفس ، ص 70 .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 90 .

والخاص ، وسيكون العقل من جنس الخيال »[1] ، ومن ثم « ان وضعنا ان العلاقة بين المعاني الخيالية مع العقل الهيولاني شبيهة بعلاقة المحسوسات بالحواس . . . فانه ينبغي ادخال محرك آخر يجعلها معاني محركة بالفعل للعقل الهيولاني (وهذا هو ما يجعلها معقولات بالفعل بتجريدها من المادة »[2] . اذن لابد من عملية سلبية تنزع عن الصور الخيالية هذه العوائق لكي تلج الحظيرة العقلية ؛ ومن جهة اخرى لا يمنح الصورة العقلية او على الاقل يخرجها من كمونها الا من كانت له هذه الصورة اي من كان هو في حد ذاته صورة خالصة ، لأن عملية الخلق بمعنى الاخراج الى الفعل ، لا تتم ، سواء على الصعيد البيولوجي او المعرفي ، الا بين الكائنات المتواطئة في ماهيتها فـ « الكون ـ كما يقول ابن رشد ـ انما يكون من الاشياء المتفقة بالصورة »[3] . ويمكننا ان ننظر الى نفس الحجة من زاوية الفعل ، ذلك انه بحسب الاصول الطبيعية « القوة ليس يمكن فيها ان تصير الى الفعل بذاتها ، اذ كانت انما هي عدم الفعل بجهة ما »[4] ، وفي المقابل لا يمكن للشيء بالقوة ان يحرك الا اذا وجد هو بالفعل ، ونحن نعلم ان الصور الخيالية عاطلة ازاء العقل بسبب فرديتها وماديتها . وقد سبق ان اشرنا الى هذه المفارقة ، اذ ما هو مادي وفردي يمتاز بخاصية التأثير والتحريك والفعل على النقيض من الكلي والروحاني ، ولكن هذا القانون لا يصح الا في علاقة العالمين العقلي والحسي ، اما عندما يتعلق الامر بالكائنات العقلية ، اي بالماهيات والصور الخالصة او المتجهة نحو ذلك ، فإن الكلي يمكن في هذا المستوى ان يؤثر في الكلي .

فلكي يقبل العقل صورة ما لا بد ان تكون من جنسه ، وحيث ان العقل الهيولاني لا يفعل بل يكتفي بالقبول يبقى انه لا بد من عقل آخر يكون بالفعل دوما ليستطيع ان يمنح فعله للصور الخيالية فتتحول الى معقولات بالفعل . فالضرورة المعرفية لوجود العقل الفعال مزدوجة ، فهناك ضرورة نحو الخيال او العقل المنفعل ، وهناك ضرورة نحو العقل الهيولاني ، اي انه يخرج المعقولات بالقوة من اجل العقل الهيولاني لأنه هو المعنى بذلك فـ « العقل الهيولاني ـ كما يقول ابن رشد ـ بما هو هيولاني يحتاج ضرورة في وجوده الى ان يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائماً والا لم يوجد الهيولاني ، وذلك بين مما تقدم من الاصول

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ; 81 : 64 - 5؛(ص 438)

(2) ابن رشد ، ن . م ، 111 ; 18 : 51 - 54 (ص 439) .

(3) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 881 ، كما يقول في نفس المقالة « الامور المتكونة هي متولدة عن ماهياتها» ص 879 .

(4) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 88 . ويقول في كتاب النفس « ان الانتقال من مستوى الى آخر يتطلب علة ما فاعلة وعلة قابلة ، والعلة الفاعلة فاعلة » ، 111 ; 18 : 76 - 81 .

الطبيعية »[1] ؛ ومعنى ذلك ان العقل الفعال سواق الى الفعل نوعين من المواد المعرفية ؛ فهو يخرج الى الفعل مادة اولى ، تتجاوز نطاق المعرفة الى المجال الانطولوجي ، وهو مادة العقل المادي ، ويخرج مادة اخرى هي الصور الخيالية .

ومن جهة اخرى ، يمكن رد تبني ابن رشد للعقل الفعال الى ضرورات مذهبية ومنطقية ؛ منها معارضته الشديدة لمذهب التذكر ، فالحصول على معقول جديد ليس معناه تذكره ، لأن المعرفة لا توجد بالفعل في انفسنا ، كما انه لا توجد مبادىء فطرية او معارف خالدة قائمة منذ البداية في عقولنا دون علم منا ، كما لا يمكن ان يكون الامر كذلك لأنه عندئذ « يكون تعلم الحكمة عبثاً »[2] ، اي انه متى صادقنا على صحة مذهب التذكر ، نكون قد رمينا بتاريخية وتزمن المعرفة بعرض الحائط ، وهذا ما لا يمكن قبوله من طرف الرشدية ؛ وهناك ضرورة مذهبية اخرى مرتبطة بالسابقة تفرض اطروحة وجود العقل الفعال ، وهي مناوأة فكرة وجود المعرفة او المعقولات بالفعل خارج النفس او نظرية المثل التي نعود الى المحالات الانطولوجية والمعرفية والاخلاقية المعروفة ، ولذلك « كل ما قاله ارسطو في هذا الشأن (ضرورة وجود العقل الفعال) يقود الى ان الكليات ليس لها اي وجود خارج النفس وهذا هو موقف افلاطون ، ولو كان هذا هو رأي ارسطو لما كان محتاجاً لوضع العقل الفعال »[3] .

وفضلاً عما سبق هناك ضرورة منطقية تُدَعِّم عملية تبرير القول بهذا المبدأ العقلي ، العقل الفعال ، لأنه في حالة انعدامه نسقط في الدور المنطقي أو المصادرة على المطلوب عندما نريد تفسير مسلسل المعرفة ؛ فلكي يعرف العقل أو يقبل المعقولات لابد أن تكون هذه خارجة إلى الفعل عملاً بمبدأ انبذوقليس المشار اليه ، ولكن لكي تغدو خارجة إلى الفعل لا بد أن يخرجها العقل إلى الفعل ، إذن لابد من عقل فعال يحرك دون أن يقبل ، ومن عقل هيولاني يقبل دون أي يحرك ، ومن جهة أخرى لابد أن يكون هناك عقل فعال واحد ، وإلا سقطنا في التسلسل إلى اللانهاية .

ان عرض أسباب ومبررات فرض المبدأ الأنطولوجي « الفعل » على عملية المعرفة ، سمح لنا من جديد بالتعرف على مميزات وخصائص الصور الخيالية ، ومدى افتقارها الى مبدأ

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 88 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، ص 80 ؛ انظر ايضاً كتاب النفس ، 111 ; 20 : 256 - 260 .

(3) ابن رشد ، 111 ; 18 : 96 - 98 (ص 440) ؛ بصدد مناهضة نظرية المثل وقيام الكليات بانفسها ، انظر مثلاً تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 45؛ 52 - 53، 56؛ ت . ت ، ص 204 - 205 .

فعال ليس من جنسها يخول لها جواز الدخول الى حلبة الكائنات العقلية . ولكن تدخل العقل الفعال هذا ، يثير قلقنا لا سيما أن كان ذا طابع انطولوجي ومعرفي يمكنه من الهيمنة على الأشياء والمعارف ، كما سبق أن فعل ذلك كل من الفارابي وابن سينا ، لذا لابد من تحديد دوره بالضبط : هل يكمن فقط في ان يشحن المعقولات بالقوة بطاقة التأثير، أم انه يبثها ماهيته، أم ينزع عنها العوائق والعوائق المادية المانعة لها من التأثير والتحريك في اتجاه العقل الهيولاني فقط ؟ بعبارة موجزة هل دوره في المعرفة إيجابي أم سلبي ، هل يمنح ما لديه ، أم يزيل عن المعقولات ما يخالف طبيعته عن النواة العقلية الكامنة في الأشياء والصور الحسية .

لأول وهلة ، نشعر بوضوح بأن طبيعة وظيفة هذا المبدأ العقلي إيجابية فعالة تهدف إلى دفع المعقول والعقل معاً إلى معمعة الممارسة النظرية ، أي أنها تبدو وكأنها وظيفة لإنتاج المفاهيم المجردة أي المعقولات بالفعل ، كما أنها تهدف من وراء انتاج المفاهيم دفع مسلسل التعقل بالفعل لمواجهة المعقولات ؛ إذن وظيفة العقل الفعال ثلاثية الأهداف . تسعى لسوق المعقولات إلى الفعل بكيفية مباشرة ، والعقل والتعقل بكيفية غير مباشرة .

إلا أن عملية « الإخراج » هذه لا تعني ابداً أنه يقذف في المعقولات بالقوة ماهيتها وحقيقتها التي يملكها في ذاته . العقل الفعال عند ابن رشد ليس « واهباً للصور » على الكيفية السينيوية لأنه ـ في هذه الحالة ـ لن يغدو الإنسان في حاجة إلى أن يحس وأن يتخيل ليدرك ، ما دامت الماهية تلقى عليه مباشرة أو بشكل غير مباشر من واهب الصور ، معنى ذلك أن وجود الحس والتخيل في الإنسان سيصبح عبثاً لا طائلة من ورائه (1) ، وهذا مخالف لمبدأ أن الطبيعة لا تصنع باطلاً ؛ بل لو كان العقل الفعال هو الذي يقوم بقذف الماهية في الصور الخيالية ، لأصبح البحث عن المعرفة ذاتها أمراً لا فائدة منه ولانفصلت المعرفة عن البشرية متعالية عنها في عالم لا تستطيع اللحاق به ، وهذا مخالف للواقعة السيكولوجية التي بمقتضاها يشعر المرء بأن المعرفة التي يكتسبها هي له وأنه يتعقل متى أراد ، أي أنها خاضعة لمشيئته وانها تخصه وتنشأ معه وتفنى بفنائه . ولتلافي هذه « الشناعات » ينبهنا ابن رشد إلى أن تشبيه العقل الفعال بالصانع تجاه مصنوعاته يجب ألا يؤخذ بحذافيره ومن جميع الوجوه ، لأن الصانع يفرض صورته الجاهزة والتامة التي يخلقها على مادته التي يتعامل معها أي أنها صورة كوّنها في ذاته واسقطها على الشيء الخارجي ، في حين لا يقذف العقل الفعال صورة على « شيء » خال من أي تحديد وفارغ من أية ماهية بل هو يتعامل مع مواد تحمل في ذاتها ما ستصيره أي تحمل الماهية بكيفية كامنة ، أو

---

(1) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 71 حيث يقول « ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة ، لكان وجودها عبثاً وباطلاً » .

أنها تضم نقضيها الذي سيخلفها بإعدامها عن طريق العقل الفعال[1].

إن الصور العقلية توجد بالقوة ـ مسبقاً ـ في الخيالات ، « اذ كانت بالاستعداد والقوة ، الكلي »[2] وما على العقل الفعال إلا الكشف عنها للعثور عليها ، أي على هذا الكلي . أن ماهية الأشياء وحقيقتها توجدان في داخل الأشياء مغمورة كامنة لأن الحقيقة لا توجد خارج العالم الحسي ، وليست الحقائق الأرضية قائمة في عالم متعال نموذجي أو عقل فعال وتفيض عنه في الوقت المناسب على الكائنات والعقول بل أنها موجودة هنا ، والعقل الفعال لا يفعل سوى « أن يزيل الصدأ عن المرآة»[3] أي يحرر الخيالات مما يحول دون تأثيرها في العقل الهيولاني ، ولا يهب ماهية تفيض عنه ، بل بالأحرى يواجه عالماً مغايراً له ويجابهه ويعمل على تحويله وجعله شبيهاً به وبالعقل الهيولاني ؛ وهكذا يبدو أن العقل الفعال هو اللحظة الكيفية التي تحدث الإنعطاف نحو المعقول بعد أن تتراكم عمليات التصفية والتحويل بالنسبة للصورة الحسية . إن مجرد الإقرار بتأثير العقل الفعال في الصور والمعاني الخيالية يعني الإعتراف باحتضانها الماهيات بالقوة ، وإنها ليست فائضة عليها من خارج ، بمقتضى مبدأ كون الشبيه لا يؤثر إلا في الشبيه ومبدأ امتناع تأثير الكليات في الجزئيات وتأثير الكائن اللامادي في كائن مادي[4] .

أما الأطروحة التي تحدد دور العقل الفعال في الإقتصار على إلقاء الإستعداد في الخيالات ،أي الاستعداد للتحول الذاتي إلى معقولات مزكياً الجانب الماهوي ومضعفاً الجانب الفردي والمادي ، أي الأطروحة التي تقول أن العقل الفعال لا يقوم بالتجريد بمعنى الكلمة ، بل يكتفي فقط بتحضير الصورة الخيالية وتهيئتها كي تصير صورة عقلية في العقل الهيولاني ، وكأنه يطبع فيها إستعداداً يجعل ماهيتها تتحول من تلقاء ذاتها إلى ماهية مجردة بعد أن تم اضعاف وافقار الجوانب الفردية والمادية والقوية من طرف العقل الفعال ، ان هذه الأطروحة ليست صائبة في نظر ابن رشد[5] .

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111; 18 : 36-46 (ص 438) « لا يمكن مقايسة صلة العقل الفعال بالنفس بعلاقة الفنان باتناجه من جميع الوجوه . . . لأنه لو كان الأمر كذلك ، وبهذه الكيفية ، فلن يكون الإنسان محتاجاً لتعقل المعقولات الى الحواس والخيالات ، ذلك ان المعقولات ستصل الى العقل الهيولاني بواسطة العقل الفعال ، اللهم ان كان في استطاعة العقل الهيولاني إدراك الصور الحسية» .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 70 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 70 .

(4) حول عدم تأثير اللامادي في المادي وإمكانية تأثير المادي في اللامادي ، انظر مثلاً الحس والمحسوس ، ص 44 - 45 .

(5) بصدد دعاة هذه الاطروحة من الرشديين اللاتين ، انظر كوكسيويكر ، م . م، ص 133 - 134(موقف جان كوبجتان) و ص 223 (موقف جان جاندون) .

ويعود عدم صوابها إلى أنها تفترض إما أن العقل الهيولاني يتابع عملية التجريد ويتممها أي يتابع عملية الإخراج إلى الفعل باستخلاص المضمون الكلي ، وفي هذه الحالة ، فإن هذا الإحتمال يخالف طبيعة « فعل » العقل الهيولاني الذي يقتصر على القبول فقط ؛ أو أن الصورة الخيالية ، بعد تكريس نواتها العقلية وتركيتها من قبل العقل الفعال ، تصبح قادرة على التحرك الذاتي وعلى التحول التلقائي أو على الإنتاج الذاتي ، انتاج نوع معقول أو معقول بالفعل ، فيكون لهذه الماهية الكامنة قوة ذاتية للتأثير على العقل الهيولاني ، الأمر الذي يخالف طبيعة المعقول الذي لا يمكنه أن يتحول من تلقاء ذاته بغض النظر عن الذات العارفة ، اللهم إلا إذا كنا نصدر عن الإعتقاد بنظرية المثل . كما أن هذه الأطروحة تبدو وكأنها تنفي أن يكون الإستعداد موجوداً في الصور الخيالية في الأصل ، في حين أنها بالتعريف معقولات نظرية بالقوة وبفضل الإستعداد الموجود فيها يستطيع العقل الفعال أن يؤثر فيها .

إذن ، ليس دور العقل الفعال هو بث الماهية ولا الإستعداد للتحول إلى الماهية ، بل هو أن ينزع عن الماهية الفردية الموجودة بالقوة في الخيالات ما يعوقها عن التأثير في العقل الهيولاني والمتمثل في الصفات الثلاث المترابطة ، القوة والفردية والمادية ، لتصبح فاعلة وكلية ومجردة .

وهكذا يتبين بوضوح أن علّية العقل الفعال محدودة ، أن لم تكن سلبية ، ولا يمكن أن تتحقق كاملة ليتحقق معها وبها فعل المعرفة إلا إذا تضافرت مع عَليات أخرى يشترطها مسلسل المعرفة العقلية . أن العقل الفعال يفعل كل المعقولات ويحدثها لأنها موجودة مسبقاً وبالقوة وضمن شروط متعددة في الأشياء المادية وفي انعكاساتها في الصور الخيالية . أن فعل التعقل نتيجة إشتراك بين حتميات مختلفة تربط عالم الإنسان بعالم المفارقة ؛ ولكن تبقى معرفة مَن المالك الحقيقي لهذا الفعل المميز للحيوان الناطق ، الإنسان أم عالم الكائنات المفارقة ؟

3 ـ ملكية التعقل

تعتبر مسألة ملكية التعقل من المسائل الأساسية في نظرية العقل الرشدية ، إذ عندها تلتقي نتائج التحاليل المتعلقة بعناصر التعقل الذاتية والموضوعية ، المادية والروحية ، الملابسة للمادة والمفارقة لها بانعكاساتها على الميادين الأخلاقية والدينية ، ولذلك لعبت دور البؤرة التي اختمرت فيها وانفجرت عنها كل الصراعات المناهضة للرشدية في أوربا القرن الثالث عشر وما بعده .

وبالفعل ، لو انطلقنا من ظاهر المعطيات السابقة للتحليل الرشدي بصدد نظرية العقل ، خصوصاً ، من فعل التعقل وعلى المعقولات ومن تعريف الإنسان ومن طبيعة العقلين الهيولاني والفعال ، لوجدنا انفسنا مضطرين ، إلى حد ما ، إلى أن نوافق غلاة الرشديين في

نفيهم المعرفة عن الإنسان وحرمانه من إمكانية إكتسابه لعلم شخصي بالكليات أي بالمعقولات، وجعل العلم قاصراً على عقلين غريبين عن الإنسان، إحدهما يحدث التعقل والمعقولات والآخر يستوعبها(1)أو من حق نفس ناطقة لا تمت إلى الإنسان إلا بصلة واهية، ومن ثمة نكون قد امنا بتعالي المعرفة العلمية لا على الإنسان فحسب بل وعلى الزمان والمكان وعلى الحقيقة الحية والواقعية، والمتمثلة في هذا العالم الحسي الذي نعيش فيه(2). كما أننا لو أخذنا معطيات التحليل الرشدي في حرفيتها لوافقنا نقاد الرشدية اللذوذين، الذين يتهمون ابن رشد والرشدية لا بالخروج عن الأرسطية فحسب بل وأيضاً بالخروج عن مقتضيات الحس السليم (3).

لقد تبين لنا من التحاليل السابقة أن الذي يملكه الإنسان فعلاً وبكيفية أصيلة، بغض النظر عن الحواس الخارجية، هو قوة الخيال بمعناه الواسع(4)، كما تبين لنا أن هذا الصنف من «المعرفة» لا يرقى إلى مرتبة العلم لأنه لا علم الا بالكليات في حين أن المعرفة الخيالية تمتاز بالجزئية وبالعطالة التي تمنعها من التحول الذاتي إلى المعقولات، في الوقت الذي لا يوجد بداخل الإنسان قوة قادرة على استثمار ما بداخل هذه الخيالات أو المعاني الخيالية من بذور المعقولية، فهي ليست متحفزة بذاتها، ولا تملك ما يسندها أو يحركها من داخل الإنسان، ولذلك ستبقى على عتبة العلم جاثمة إن لم تتدخل قوة مفارقة أو فعل مفارق يخرجها إلى ضوء النهار إلى نور المعرفة.

---

(1)وهو جيل دورليان Gille d'orléans، انظر في هذا الصدد، كوكسيويكز م . م ، ص 101 .

(2)من غلاة الرشدية الذين استخلصوا هذا الموقف من النظرية الرشدية للعقل نجد س. دي برابان Siger de Braban، والرشدي المجهول، انظر م . م ، ص 29 ; 66-67. وانظر كذلك، الفصل المتعلق بنظرية العقل من كتاب Mandonet, P. **Siger de brabant et L'averroisme latin du XIIIs** ; Genéve 1976.

(3)الاكويني ، م.م، ص 278 ; 308 .

(4) المعنى الواسع للخيال يفيد القوى الثلاث بعد الحس المشترك والتي تختص «بالخيال ومعنى الخيال، واحضار ذلك المعنى، والحكم على انه معنى ذلك الخيال الذي كان للمحسوس المتقدم» الحس والمحسوس، ص 39. فمعنى الصورة تحضره الذاكرة، ورسمها تحضره المتخيلة، وتركيب المعنى الى الرسم تعطيه المميزة» م . م ، ص 44، وترد هذه القوى اسماء مختلفة عنده، فالخيال يرد تارة تحت اسم المتخيلة، واخرى تحت اسم المصورة، والقوة المفكرة لها اسم آخر هو القوة المميزة؛ وترد الذاكرة تحت اسم الحافظة ايضاً. انظر مقالة الذكر والتذكر من نفس المصدر، وخصوصاً ص 42 - 44 ، ومقالة في النوم واليقظة، ص 55 .

وحتى عندما تتخلص هذه المعقولات القوية من جوانبها المحسوسة وتصير معقولات بالفعل ، أي علماً كلياً ضرورياً ، لا تجد في الإنسان محلاً أو موضوعاً يقبلها أو ذاتاً تستوعبها ، لأن الخيال ـ وهو أرقى ما يملكه الإنسان ، ولذلك فهو الذي يميزه كفرد عن نوعه ـ لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعقولات أو حاملاً لها ، لأنه لا يمكنه أن يقبل أو يتحمل الثقل الابيستمولوجي لهذه الكائنات العقلية التي تمتاز بالكلية والضرورة والخلود ، والإفرادتها واخضعتها لمنطق الإمكان والحدوث والفساد ، مخرجة إياها عن نطاق العلم إلى نطاق الظنون والمعارف الحسية ، والنتيجة المباشرة لهذه الوضعية المتقابلة هي أن المعاني الخيالية حينما تتحول إلى معقولات بالفعل تغادر ذاتها الأولى ـ أي القوة الخيالية ـ العاجزة معرفياً وانطولوجياً عن احتضانها في ثوبها الجديد إلى ذات أخرى مماثلة لطبيعتها ومهيأة لقبولها في شروطها الجديدة ، هي العقل الهيولاني ، المفارق والوحيد نوعياً لا فردياً .

إذن لأن الإنسان جسم أساساً ، ولأنه لا يفعل ولا يقبل بكيفية شخصية كإنسان سوى الخيالات ، فإن النتيجة المنطقية هي ضرورة التسليم بأنه لا يملك فعل التعقل ـ أي التجريد ـ ولا مضمونه ـ أي المعقولات ـ ولا نتيجة التقائهما ، وهي المعرفة أو القبول ؛ أنه لا يملك المعرفة ولا أدواتها العقلية ولا فعلها ، لأنها تحدث أو تصير أو تفعل خارجه . ان الإنسان لا يملك علماً بالمعنى القوي ، وتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق أكذوبة كبرى ، ومساهمته في مسلسل المعرفة تقتصر على تقديم المواد النصف مصنعة ، ان صح التعبير ، لتصدر إلى عالم خارجي يتم تصنيعها واستثمارها واستهلاكها فيه في غياب كلي عنه . إن الإنسان « يشعر باللون والنار والبرودة ، ومع ذلك ليس ذاتاً لها ، اي انه يعرف دون أن تكون الصورة التي يعرف بها محايثة له ودون أن يكون ذاتاً لها » ، كما قال أحد الرشديين في أواخر القرن الثالث عشر[1] . وهكذا يغدو الإنسان مجرد جسر ومجرد وسيط لا يعلم حتى الإمكانيات التي يملكها بكيفية حقيقية ، فيتم سلبه واستلابه من قوى خارجة عن نطاقه الأنطولوجي والابيستيمولوجي .

هل هذا هو موقف ابن رشد ، وهل هذه هي روحه ؟ يبدو أن طرح هذه الخلاصة بهذه الصيغة أمر مغلوط ، ولذلك أدى إلى نتائج خاطئة ، اذ التساؤل عن المالك الخاص لفعل معقد ومتشابك كالتعقل أمر مردود .

ان مسؤولية التفكير والمعرفة بمضمونها وكيفيتها ونتائجها وأدواتها مسؤولية جماعية ومشتركة ، ومن العبث البحث عن ذات واحدة قادرة على إنجاز مختلف مراحلها . وتقديم كل

---

(1) هو جيل دورليان ، انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 101 .

عناصرها ، وعلى الادعاء بملكيتها الخاصة لها واعتبارهـا المسؤولة عنهـا بكيفية منفـردة . أن المعرفة ، في نهاية الأمر ، ليست نتيجة ممارسة فردية منعزلة ، كما أنها ليست عملاً يتم خارج الفرد بكيفية مطلقة ـ يقوم بها العقل المتعالي والكلي او المجتمع او التاريخ ـ بل هي مسؤولية تتقاسمها هذه الأطراف جميعها ، وتتجلى فيها سائر الأبعاد ، فيغذي بعضها البعض ـ ويكرس احدها أدوار الآخرين ، مما يجعل المعرفة عملاً متكاملاً يحمل في جوفه تناقضات الملابسة والمفارقة ، الفردية والكلية ، الصيرورة والخلود ؛ إنها باختصار ، البوتقة التي يلتقي فيها القطبان : البشري الفردي ، والبشري النوعي .

ففي الإنسان بالذات يقوم المبدأ الأول الذي يحث على الشروع في عملية التعقل ، وهو موضوع ومضمون المعرفة الذي يؤسس صدقها ومطابقتها للحقيقة الواقعية ، أي المعاني الخيالية ؛ فهي التي تقدح فعل العقل الفعال وتجمله ، في ذات الوقت ، يحايث الذات البشرية بكيفية من الكيفيات ، لأن فعل المعرفة يتم فيها وعبرها والا لما أمكن تفسير صيرورة هذا الفعل وحدوثه وتلاشيه ، قوته وضعفه ، كثرته ووحدته ، ولأن فعلاً بهذه الصفات لا يمكن أن يتم في العقل الفعال ذي الطبيعة الثابتة والخالدة والخارجة إلى الفعل بإستمرار والغنية عن معرفة هذا العالم المتكثر والصائر ، بل أن فعله ليس فعل معرفة من زاوية معينة ، وإنما فعل تجريد فقط . فإذا كان العقل الفعال هو الفاعل الرئيسي الذي ينقل المعرفة من القوة إلى الفعل ، فإن الإنسان ، ممثلاً في الخيال ، هو الفاعل الأول والأصلي ، والمناسبة الأولى لانطلاق مسلسل المعرفة ؛ وأكثر من ذلك ، فإن الإنسان هو الحلبة التي تدور فيها معارك التفكير وغزو الطبيعة لتصير علماً كلياً . حقاً ليس الإنسان هو الحرارة ولكنه هو الذي يشعر بها وهو وحده فقط ، وليس الإنسان هو النور ولكنه هو الذي يراه وينظر به ؛ ولذلك فرق بين تشكيل موضوع مادي بصورة معينة ، وإخراج المعرفة من القوة إلى الفعل ، أو صياغة موضوع خيالي في معقول بالفعل ، لأنه في الحالة الأولى الصورة المادية لا تعرف ، فالطاولة لا تدرك صورتها ، كما لا يدرك الخشب صورته عندما يتشكل طاولة ، أو بتعبير توماس الأكويني ، لا يرى الحائط عندما يضاء كما لا يرى اللون عندما يغمر بالنور ، ولكن متى تضاء الذات البشرية بنور العقل الفعال تعرف وتعي المعرفة ومبدأ المعرفة . إن الذات البشرية هي التي تعرف في حقيقة الأمر ، لأن العقل الفعال غني عن المعرفة ، أو ليست مهمته أن يعرف ، لأنه ليس مبدأ قبول بل مبدأ فعل ، أنه فعل دائم وليست له القوة التي يقبل بها وفيها المعارف البشرية ، معارف عالم الكون والفساد أي المعرفة المتقطعة والصائرة والمتكثرة .

أما بالنسبة لمبدأ القبول فسيتبين لنا فيما بعد كيف يمكن لنا أن نعرف الإنسان تعريفاً آخر

يرقى به من مستوى العقل المنفعل إلى مستوى العقل النظري ، فيكون هذا العقل الأخير كمالاً أخيراً للإنسان ، وعندئذ سيعرف الإنسان لا بعقله المنفعل فقط ، باعتباره موضوعاً ومجالاً لعملية المعرفة ، بل باعتباره قابلاً لها ، ما دام العقل النظري يضرب بجذوره في أعماق العقل الهيولاني .

وهكذا تتقاطع العلتان المفارقتان عند نقطة العقل النظري الذي يملكه الإنسان الفردي ، كما يتقاطع العقلان الفعال والمنفعل في العقل الهيولاني ، الذي تملكه الإنسانية ، مما يسمح للإنسان ـ الفرد بأن يمتلك العلم الكلي ويتيح له ان يعرف معرفة عقلية ، لأنه يملك في نفس الوقت مبدأ الوحدة والكثرة ، الثبات والتغير ، وبهذه الكيفية يصير محدثاً للمعقولات وقابلاً لها ومالكاً للمعرفة ويصير حاله كحال علاقة العين بالذات وبالبصر ، فالذات ، في نهاية الامر هي التي ترى وليست العين ، لأن الرؤية تتم في الإنسان ويقوم بها الإنسان ككل ، كوحدة للعين بالذات بالرغم من ان عناصرها الأساسية ، كالنور والاشياء ، توجد خارج الإنسان .

ثانياً: بنية المعقولات وطبيعتها:
نظرية الموضوع المزدوج

في الفقرات السابقة (1 ، 2 ، 3) تناولنا كيفية بناء المعقولات من زاوية حركية أي من زاوية محدثيها ومالكيها ، ولكننا لم نكشف بكيفية واضحة عن العناصر المكونة للمعرفة العلمية أو المفاهيم العقلية ، ولذلك يبقى علينا فعل ذلك ، أي تحليل البنية الداخلية للمعقولات كما يراها ابن رشد . وسيكون هذا التحليل مناسبة أخرى لابن رشد للمزيد من تعميق تميزه عن الاتجاهات الفلسفية السابقة عليه وخصوصاً عن مثالية أفلاطون وثامسطيوس واتباعهما ، مع الإقتراب في ذات الوقت من الخط الإسكندري دون أن تكون لديه نية في التوحيد معه .

وقد عالج ابن رشد بنية المعقولات في المسألة الأولى من المسائل الثلاث التي تغطي الفصول الستة عشر الأولى المتعلقة بالعقل الهيولاني من الكتاب الثالث من الشرح الكبير لكتاب النفس ، كما خصص لها كامل المقالة المتعلقة بالقوة الناطقة ، تقريباً ، من (تلخيص) كتاب النفس[1] ، مما يدل على الأهمية الخاصة التي يوليها لموضوع التعقل وفعله ، بالنسبة لتسق نظريته العقلية ، كما يدل على عنايته بدور الممارسة الفعلية في حل المسائل التي أثارتها الأطروحات الميتافيزيقية بصدد طبيعة العقل الهيولاني .

الإشكال الذي يريد أن يعالجه بصدد المعقولات النظرية هو كيف يمكن التوفيق بين

---

(1) يفرض علينا النص الرشدي « تلخيص كتاب النفس » قراءة مزدوجة ، إن لم تكن مثلثة ؛ فهو ينتقل في اثناء عرضه ، بانسياب كامل من العقل النظري الى المعقول النظري او المعقول بالفعل ، فإلى العقل الهيولاني ، ولا ينبهنا في الغالب الى لحظات الانتقال الفاصلة ؛ ولكننا يمكن ان نستخلص قصده بكيفية او باخرى . وهكذا يمكن ان ننظر الى نفس النص ونقرأه باعتباره قاصداً العقل النظري او باعتباره يتجه الى العقل الهيولاني او نقرأه باعتباره قاصداً المعقول النظري من حيث هو موضوع المعرفة العقلية . ولذا يبدو النص بالغ الصعوبة ولعل السبب في تعدد الدلالة هاته يرجع الى انه كان يحاور مدارس متباينة من ناحية افقها بصدد نظرية العقل : ثامستيوس ، الاسكندر ، ابن سينا .

الطبيعة المنطقية للمعرفة العلمية التي بفضلها تتجاوز الزمان والمكان والتغير والتكثر ، وبين طبيعتها التاريخية حيث تبدو نتيجة تطور زماني يقتضي مراحل ومستويات وعمليات متدرجة ومتعددة ، كما يقتضي اختلافاً في الأحكام وتبايناً في التقديرات ، من جهة ، ثم ما علاقة المعقولات النظرية والكلية بالإنسان الصائر والمتزمن والفردي، وعلاقتها بالعقلين الخالدين والثابتين والمفارقين ، الهيولاني والفعال من جهة أخرى ؟

انه يريد أن يعرف في الملموس وبمنهج المعاينة التجريبي ، هل توجد المعقولات النظرية بالفعل دائماً ، أم توجد تارة بالقوة ، وأخرى بالفعل[1] ؟ لأنه ان كانت الطبيعة الحقيقية للمعرفة العملية هي الحضور الفعلي الدائم فإن ذلك سيعني أنها لن تحتاج إلى مجهود بشري ينقلها من الكمون إلى الظهور أو من القوة إلى الفعل ، لأن ما هو بالفعل دائماً هو بالتعريف غير مالك لأية قوة تنتظر تحقيق ماهيتها ، أي الإنتقال بها من حال يكون فيها المعقول كامناً في الأشياء المادية أو في التصورات الحسية والخيالية إلى حال يتخلص فيها من هذه الإحالات الجزئية ليبدو متحرراً من الاضافة إلى الناس وإلى الزمان ، وليعم كل الأشياء ويتفق عليه جميع الناس ، وعلى سبيل المثال عندما تكون المعرفة النظرية خارجة إلى الفعل بإستمرار فسيوجد مفهوم اللون أو مفهوم المثلث أو مفهوم الجزء والكل مصاغاً بكيفية مسبقة من غير حاجة لأعمال الفكر لاستخلاصها من الألوان والمثلثات والأجزاء الحسية المتعددة والمتغيرة ، مما سيؤدي إلى نفي الإختلاف والكثرة والتغير عن المفاهيم العلمية ما دامت علة التكثر والصيرورة ، وهي المادة ، لا توجد في كل ما يتصف بالفعل الدائم ،لأن ما لا قوة فيه لا مادة له ؛ وفي هذه الحالة يتهدد الطابع التاريخي والتبايني للمعرفة العلمية وينسدّ باب التقدم أمامها ، ونسقط في شناعات لا يقبلها المنطق والواقع[2]

أما إن اعتبرنا المعرفة العلمية لا توجد جاهزة بل لا بد من معاناة لاستخلاص المفاهيم النظرية والكلية من المظاهر الجزئية البالغة الإختلاف والتغير ، فإنه لابد من اثبات مادة للمفاهيم العلمية تجعلها مضافة إلى مبدعيها الكثيري العدد ، ومن اثبات القوة التي تفسر تغيرها وصيرورتها الزمنية[3] ؛ وفي هذه الحالة يتهدد الطابع العلمي للمعقولات ، أو ينزل

---

(1) يعبر عن هذا الاشكال كالآتي : « ان اول ما ينبغي ان ننظر فيه من امر هذه المعقولات النظرية : هل هي دائماً فعل ؟ ام توجد اولاً بالقوة وثانياً بالفعل ، فتكون بوجه ما هيولانية ؟ » تلخيص كتاب النفس ص 72 .

(2) بصدد القول بأن المعقولات توجد بالفعل دوماً ، انظر تلخيص كتاب النفس ص 80 - 81 .

(3) انظر نفس المراجع ، ص 82 .

مستواها إلى مرتبة المعرفة الحسية والظنية[1] ؛ وحتى إذا سلمنا بأنها تحتفظ بسمتها الكلية والضرورية ، بجانب انتسابها للإنسان ، فإنه لابد من البت في إشكال آخر ، يتعلق هذه المرة بكيفية اتصال المعقولات النظرية بالإنسان : هل هو اتصال محايث ، ام اتصال متعال ، كاتصال العقل الفعال بالإنسان[2]؟ وبكلمة موجزة يهيمن على الإشكالات التي تدور حول طبيعة المعقولات النظرية المشكل التقليدي الذي ساد الفلسفات الاسكولائية ، مشكل الكليات بتعقيداته الدقيقة . وغني عن البيان أن الكشف عن طبيعة المعقولات يقود في نفس الوقت إلى الكشف عن بنيتها ، وعن تاريخية تكوينها .

أما المنهج الذي يستعمله لدراسة هذه التشكيلة من المسائل العقلية فينطوي على لحظات متداخلة ثلاث ؛ فهو من ناحية ، يحدد موقفه من طبيعة المعقولات عبر تميزه عن المواقف المثالية والمادية معاً ، أي من خلال منهج نقدي يتصدى عن طريقه لمحالات خصومه في نفس الوقت الذي يتبنى فيه عناصر مذاهبهم ليذيبها في إشكاليته العامة ان هي كانت منسجمة معها ؛ ومن ناحية أخرى، يستأنس ابن رشد بأسلوب المقايسة، لتمييز المعقولات النظرية عن الصور الهيولانية والصور المفارقة ، أي يريد أن يحدد المعرفة العلمية ، والتي تمثلها المفاهيم الرياضية والفيزيائية ، من خلال مقارنتها من جهة بالصور المادية الملاصقة للأشياء وبالصور الحسية التي تنقلها الحواس للإنسان لتشكل معرفة تجريبية وحسية وبالمعقولات العملية ، أي بالمعرفة التقنية الصناعية والأخلاقية والإجتماعية ومقارنتها من جهة أخرى بالمعقولات المفارقة ، أي بالمعرفة الميتافيزيقية ، معرفة الفلسفة الأولى .

وبعبارة أخرى ، يسعى ابن رشد لتشخيص طبيعة الصور النظرية وبنيتها من خلال مقارنتها بالصور المادية والصور اللامادية لمعرفة ما إذا كانت تتصف بسمات النوعين الأول من الصور أو النوع الثاني ، أو أنها تضم صفات من النوعين معاً فتجمع بين مادية الصور المادية دون أن تكون منها ، ولا مادية الصور المفارقة دون أن تندرج في إطارها ؟ [3] .

---

(1) نفس الإحالة السابقة .

(2) م . م ، ص 72 - 73 .

(3) يعرض للمقايسة الاولى كالآتي : « ان نحصي الامور الذاتية للصورة الهيولانية ، بما هي هيولانية ، ثم يتأمل هل تتصف هذه المعقولات ببعضها ام لا ؟ » تلخيص كتاب النفس ص 73 ؛ اما المقايسة الثانية ، فيقول فيها « فلنعدد الامور الخاصة بهذه المعقولات ، ونتأمل هل واحد منها ، مما يخص الامور المفارقة ام لا . وان كان ليس بخاص ، فهل يوجد لها هذه الامور العامة للصور الهيولانية ، بما هي ام ليس يوجد لها » م . م ، ص 75 ؛ انظر ايضاً ص 10 .

ومن الواضح أن وراء منهج المقايسة والمنهج النقدي يكمن منهج آخر هو ما يمكن أن نسميه بالمنهج التجريبي ـ التكويني الذي يحرص على متابعة كيفية تشكل المعقولات النظرية أو الحسية أو المادية ، خطوة خطوة من أجل تبين عناصر بنية المفهوم العلمي كاملة ، ومن خلالها طبيعة المعرفة النظرية .

في البداية يستعرض ابن رشد مختلف أنواع الصور المادية ودرجاتها المتباينة (وهي صور البسائط كالثقل والخفة) وصور الأجسام المتشابهة[1] ، وصورة النفس الغاذية ، وصورة النفس الحساسة ، وصورة النفس المتخيلة[2] . وبعد أن يحصي الصفات التي تميز البعض عن الآخر يحاول أن يجد القواسم المشتركة فيما بينها فينتهي إلى أنه مهما اختلفت خصوصيات هذه الصور فإنها تشترك في أربع صفات مترابطة ؛ هي أنها أولاً ، مركبة من المادة والصورة ، أو من القوة والفعل ، ولذلك فهي كثيرة في عددها ومتغيرة في افرادها ، ومن ثمة يختلف الموجود منها عن المعقول عنها ، أي يختلف وجودها الحسي عن وجودها العقلي[3] .

وفي مقابل الصور المادية تمتاز الصور المفارقة بالوحدة في نوعها وعددها ، اذ لا يوجد في نوعها فردان أو أكثر ، فالعقل الفعال ، مثلاً ، باعتباره صورة خالصة لا يوجد منه اثنان ؛ كما تمتاز الصور المفارقة بالوحدة في ذاتها ، لأنها بسيطة ، ولا تنطوي على قوة أو مادة تجعل ماهيتها مركبة ؛ ولذلك لا تنال منها الصيرورة لأن المتغير هو من ينتقل من مرتبة القوة إلى مرتبة الفعل ، أي ذلك الذي تنطوي ماهيته على القوة التي تتطلب إخراجاً متدرجاً إلى الفعل أو تنطوي على مادة تقتضي تعاقباً للصور عليها ، في حين أن المعقولات الخالصة أو الصور المفارقة ، هي بالتعريف تفتقر إلى المادة والقوة ، ومن ثمة ، فهي ثابتة وخالدة لا ينالها الزمن ولا تفسد؛ ونتيجة لهذه الصفات الثلاث تتميز المعقولات الخالصة بكون « وجودها المعقول

---

(1) « وهي التي حد الجزء والكل منها واحد ، كاللحم والعظم وسائر الاعضاء البسيطة » الكون والفساد ، ص 7 .

(2) انظر تلخيص كتاب النفس ص 73 .

(3) الصفات المشتركة بالصور الهيولانية يعرضها في الآتي : « ويعم هذه الصور الهيولانية على مراتبها وتفاوتها ، من جهة ماهية هيولانية مطلقة ، امران اثنان : احدهما ان وجودها انما يكون تابعاً لتغير بالذات . . . والثاني ، ان تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع . . . فان بهاتين الصفتين يصح عليها معنى الحدوث ، والا لم يكن هنالك كون اصلاً . . . وقد يوجد للصور الهيولانية . . . امر ثالث ، وهو انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة وشيء يجري منها مجرى المادة . ويعم الصور الهيولانية امر رابع ، وهو ان المعقول عنها غير الموجود منها » تلخيص كتاب النفس ص 74 .

هو نفس وجودها المشار اليه »[1] ، فلا تغاير بين وجودها الملموس ووجودها المعقـول إذ كلا الوجودين نفس الشيء الواحد بالنسبة لها لأنها خارجة إلى الفعل بـإستمرار ، أي ليس أحـد الـوجودين كـامناً في الآخـر فيتطلب الأمر استخلاصه منـه ممـا يجعله متميـزاً عنـه . أي ان المعقولات الخالصة لا تملك في نهاية الأمر سوى نمط واحد من الوجود هو الوجود العقلي [2] .

بعد هذا الكشف عن الطبيعتين المتقابلتين للصور المادية والصور المفارقة يتسـاءل ابن رشد عن مكان الصور النظرية هل توجد في صف الصور الأولى أم الثانيـة ، أي هل تتصف المعقولات النظرية بالأمور الخاصة أو بالمحمولات الذاتية للصور الهيولانية أم بالمحمولات الذاتية المقابلة لها ؟

يجيب ابن رشد على الشق الأول من التسـاؤ ل باستقـراء عملية التعقـل كما تحـدث في الملمـوس ؛ فيصـل إلى ان المعقـولات النـظريـة تكـون نتيجـة مسلسـل منـطور ينطلق من الإحساس فإلى التخيل ثم الحفظ ، وبعد أن تتكرر هذه العمليات بدرجة تسمح باستخلاص مـاهية الشيء من خـلال ظواهـره المختلفة والمتعـددة[3] . ولا تشرط هـذه الحركـة الفكـريـة الطويلة المعقولات النظرية الحادثة فقط ، بل وأيضاً المبادىء والأوليات العلميـة التي يظن انها نتيجة حدس مباشر [4] .

إذن ، كانت الحصيلة الأولى لهذه المقارنة هي إبراز اشتراك المعقولات النظرية مع الصور المادية والنفسانية في صفاتها الرئيسية : التغير والتكون والفسـاد والكثرة والإنـطواء على القـوة والمادة .

وتشهد على الـطابع الصيـروري للمعقولات النـظرية عـدة شواهـد . منها « أن هـذه

---

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 75 ; 76 ; 93 - 94 .

(2) « وبالجملة فيظهر من امر هذه المعقولات الحاصلة في علم ما بعد الطبيعة انها مباينة لتلك اذ كانت معقولات امور هي في انفسها موجودة » م . م ، ص 93 .

(3) يصف مسلسل تشكل المعقولات « اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر انا مضطرون في حصولها لنا ان نحس اولاً ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا اخذ الكلي . ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما . . . وايضاً فان من لم يحس اشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله . . . وليس هذا فقط ، بل يحتاج . . . الى قوة الحفظ ، وتكرر تلك الإحساس مرة بعد مرة ، حتى ينقدح لنا الكلي . ولهذا سارت هذه المعقولات انما تحصل لنا في زمان » م . م ، ص 79 .

(4) « وكذلك يشبه الحال في الجنس الآخر من المعقولات التي لا ندري متى حصلت ، ولا كيف حصلت . الا ان تلك لما كانت اشخاصها مدركة لنا من اول الأمر ، لم نذكر متى اعترتنا منها هذه الحال التي تعترينا في التجربة » م . م ، ص 79 .

المعقولات تحدث لنا في زمان[1] » أي أنها لا تتم دفعة واحدة بل في مراحل زمنية يضبطها مسلسل تترابط حلقاته وتتعاقب بكيفية متدرجة ؛ وحيث « أن وجود المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً »[2] ، فإن وجود المعقولات هو الآخر متغير وليس من العسير فهم سبب التغير الذي يلحق القوتين الحسية والخيالية ما دامتا تنطويان على مادة وقوة وما دامتا تعتمدان على آلات أو تقومان في مواضع من الدماغ من أجل القيام بوظائفهما ، أي لأنهما يعتبران بالتعريف كمالين لأعضائهما ، هذا فضلاً عن اختلاف وتغير المعطيات الحسية الخارجية بحسب الزمان والمكان ؛ ومن باب تحصيل الحاصل أن نقول أن المعقولات بالفعل لم تكن كذلك منذ البداية ، لأن وجودها الأصلي كان كامناً بالقوة في الأشياء والإحساسات والخيالات ، وهذه النقلة من وجودها الكامن إلى وجودها الفعلي شهادة أخرى على تغيرها ؛ اي ان المعقولات النظرية متغيرة افقياً لأنها تابعة ذاتياً لتغير المعطيات الحسية ، ومتغيرة عمودياً لأنها تتحول من المعقول بالقوة ، الذي هو الصور الخيالية ، الى المعقول بالفعل .

وإثبات التغير ، معناه ، بكيفية أخرى وبالضرورة اثبات الحدوث والفساد لها وإثبات احتضانها عنصراً مادياً ، اذ لما « كان وجود هذه المعقولات تابعاً لتغير بالذات ، فهي ضرورة ذات هيولي وموجودة أولاً بالقوة وثانياً بالفعل ، وحادثة فاسدة اذ كل حادث فاسد »[3] ، وحيث أنها تنطوي على المادة في بنيتها ، وترتبط بها في أصلها ، فإن المعقولات النظرية متكثرة أيضاً « وقد يظهر أيضاً أنها متكثرة بتكثر الموضوعات ومتعددة بتعددها . . . ان هذه المعقولات إنما الوجود لها من حيث تستند إلى موضوعاتها خارج النفس »[4] .

ولا يتخلى ابن رشد عن اللجوء إلى المنهج النقدي لإثبات دعوى اتصاف المعقولات النظرية أو المعرفة العلمية بصفات الصور الهيولانية أو ترديدها لصدى المعرفة الحسية وعكسها لحقيقة العالم الخارجي .

ويمكن تصنيف انتقاداته أو أرجاعها إلى الأمرين الأساسيين اللذين يميزان المعقولات النظرية ؛ فعندما يأخذ بعين الإعتبار جانب القوة في المعقولات يتوجه بنقده إلى نظرية التذكر ، أو بالأحرى نظرية الفعل الدائم القائم بداخل النفس ؛ ولكنه عندما يكون بصدد اثبات

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 79 . بصدد الطابع المتدرج والزمني انظر كتاب تلخيص البرهان ، المقالة 2, ص 489 - 490.

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 79 - 80 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 80 ؛ انظر كذلك ص 86 ; 93 .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 80 .

إحتواء المعقولات النظرية على عنصر مادي يتوجه بنقده صوب نظرية المثل ، أي نظرية الفعل الدائم للمعقولات باعتبارها قائمة خارج النفس البشرية ؛ أو بعبارة أخرى ، عندما يتجه قصده نحو اثبات تغير المعقولات يكون مضطراً للتصدي لنظرية التذكر ، وعندما يكون راغباً في اثبات كثرة المعقولات يتوجه بنقده نحو نظرية المثل التي تنطوي على مسلمة وحدة المعقولات أو تؤدي اليها .

فلو لم تكن المعقولات متغيرة ، أي لو كانت ثابتة موجودة بالفعل باستمرار بداخل النفس ، فسيخالف وضعها هذا أولاً المبدأ الميتافيزيقي الذي بموجبه يمتنع على الطبيعة أن تصنع باطلاً ، لأنه عندما ستكون الحواس موجودة بالفعل وقادرة على القيام بوظائفها الإدراكية دون أن تجد ما تدركه ، أي ما تستخلصه من القوة إلى الفعل ما دامت جميع المعاني الحسية موجودة كمعقولات بالفعل داخل النفس ، فإن وجود الحواس هذا سيكون باطلاً طالما أنها تملك وظائف دون ان تستعملها ؛ فمثلاً لا حاجة لادراك معنى اللون أو الملامسة أو الصوت في الخارج لأن هذه المعاني موجودة بداخل النفس ، وتستطيع النفس أن تدركها بمجرد القيام بعملية للتذكر ؛ ولو فرضنا أن الأمر كذلك فعلاً لتلاشى مفهوم المعرفة وتحول إلى مجرد تذكر وتلاشت ، بالتالي ، معه قيمة المجهود البشري أو دلالة مواجهة البشرية للطبيعة من أجل معرفتها ، وأصبح الإنسان يكفي نفسه بنفسه غير محتاج إلى العالم وإلى الناس ما دام يفترض أنه ينطوي على العالم كله بداخله خارجاً إلى الفعل ، أي على شكل معقولات أو أنواع عقلية أو كليات مجردة ، بل في هذه الوضعية ، يصبح أي بحث عن الحكمة والمعرفة مجرد عبث لا طائل من ورائه ما دامت المعقولات لا تحصل بالمعرفة ، أي بالمواجهة مع شيء خارجي عنيد في الغالب بل بالإنكفاء على الذات فقط . ولكن حتى لو سلمنا بتوقف المبدأ الميتافيزيقي المشار اليه بصدد الحواس ، وسلمنا بانعدام القيمة الأخلاقية والإنسانية للمعرفة ، ووافقنا فرضاً بإن الإنسان يملك معقولات توجد بالفعل على الدوام ، فإنه تقف في وجهنا صعوبتان تجعلان هذا الموقف يغرق في المحال ؛ أولى هاتين الصعوبتين هي عدم تميز المعرفة البشرية بالإستمرارية الزمنية والمنطقية ، بل تتميز بالإنقطاع والتوقف والنسيان والخطأ ، في الوقت الذي يعتقد فيه أن المعقولات توجد بالفعل في داخلنا بإستمرار ؛ وثاني الصعوبتين ، هي لماذا لا نعرف كل العلوم وكل الأشياء دفعة واحدة ومنذ البداية ، إذا كان الأمر كذلك[1]، وأكثر من ذلك فإن القول بثبات المعقولات وخلودها

---

(1) يقول في مضمار عرضه لمحالات التذكر : «وبالجملة ، فيظهر ان وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً ، على ما تتبع الصور الهيولانية التغييرات المتقدمة عليها ، والا امكن ان نعقل اشياء كثيرة من غير ان نحسها ، فكان يكون التعلم تذكراً ، كما يقول افلاطون ؛ وذلك ان المعقولات التي =

سيؤدي إلى محال يتجاوز مجال المعرفة إلى مجال الطبيعة ، ذلك أن الوجود بالفعل بإستمرار للمعقولات سيجعلها ثابتة وخالدة ، ولأن المعقولات تعتمد على الصور الخيالية ، فستكون هذه بدورها خالدة ، ومن ثم ستكون الإحساسات . هي الأخرى خالدة ، ما دامت الخيالات تقوم عليها ؛ وهكذا تتحول الصور الحسية إلى معقولات بالفعل وإلى كائنات لا مادية أو سيكون ما بداخل النفس من أحساسات مخالفاً للذي يمثلها في الخارج ، وكلا الإحتمالين محال [1] إذن لا مفر من الإقرار بتغير المعقولات وحدوثها لتلافي محالات القول بالثبات وبالفعل الدائم للمعقولات النظرية .

أما عندما ننكر الطابع المتكثر للمعقولات النظرية ، وننفي عنها كل نسبة إلى المادة ، فإنها ستصبح موجودة بالفعل باستمرار خارج النفس ، مما سيؤدي إلى ابطال ظواهر التعلم والنسيان ، أو أي مجهود بشري من أجل تحصيل العلوم ، فيتساوى الناس ، ويكون الجميع

= فرضناها موجودة بالفعل دائماً ، ونحن على الكمال الاخير من الاستعداد لقبولها . . . ، فيا بالنا ـ ليت شعري ـ لنكون في تصور دائم ، وتكون الاشياء كلها معلومة لنا بعلم اولي . وغاية ما نقول في ذلك ، متى فاتنا معقول ما ، ثم أدركناه ، ان ادراكه تذكر ، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً » تلخيص كتاب النفس ص 79 — 80 . ويقول في الحس والمحسوس بكيفية اخرى « اما من زعم ان صور المحسوسات موجودة في النفس بالفعل ، وانها انما تحتاج الى المحسوسات من خارج لتتذكر وتتنبه فقط ، فقد يدل على بطلانه انه لو كانت هذه الصور موجودة لها بالفعل ، لما احتاجت الى الصور التي من خارج في حصول العلم بها . ولكان يحصل لها العلم بمحسوساتها قبل ان تحس بالامور التي من خارج ، ولكانت اذا شاءت ان تحس بمحسوساتها ، القت عليها شعاعها في ذاتها فادركتها وايضاً لو كان الامر هكذا ، لكانت هذه الآلات باطلاً وعبثاً ، والطبيعة لا تصنع باطلاً » ص23 .

(1) يقول في كتاب النفس « لو كان التعقل خالداً ، فسيكون المعقول ، بالضرورة ، كذلك ؛ وعندئذ ستكون الصور الحسية ، حتماً ، معقولات بالفعل خارج النفس ، ولا مادية بكيفية مطلقة ، في حين ان هذا الزعم متناقض مع ما نعرفه عن الصور الحسية » ;111 ; 120:5 – 128 (ص191) . ويضيف قائلاً في نفس المرجع « . . . ان النفس لا تعرف شيئاً بدون الخيال ، كالحال بالنسبة للحواس التي لا تدرك شيئاً بدون حضور المحسوس ، ومن ثم لو كانت المفاهيم التي يدركها العقل انطلاقاً من الصور الخيالية ، خالدة ، فستكون معاني القوى الخيالية هي الاخرى خالدة . ولو كانت كذلك ، فستكون المحسوسات خالدة ايضاً ، ذلك لأن المحسوسات بالنسبة لهذه القوة ، هي كالمعاني الخيالية بالنسبة لقوة التعقل ولو كانت الاحساسات خالدة ، فستكون المحسوسات خالدة ايضاً ، او ستكون معاني الاحساسات شيئاً آخر غير الصور الحسية للاشياء الموجودة خارج النفس في المادة . ذلك لانه لا يمكن ان نضع ان نفس المعاني ، احياناً ، خالدة واحياناً فاسدة ، اللهم ان وجدت طبيعة فاسدة ، تستطيع ان تتحول وتصير خالدة ، اذن ، ان كانت المعاني الموجودة بداخل النفس حادثة ومعرضة للفساد ، فان الاشياء الخارجية ستكون كذلك » 111 ; 6 : 132 145 (ص 391 - 392) .

يملك علم الجميع على مستوى الزمن والمكان ، وينسى البعض علماً دون أن يريد ذلك متى نسيه البعض الآخر ويعلمه عندما يحصله غيره ، وتصبح علوم أرسطو معروفة بالفعل لأي واحد من الناس ولو لم يطلع على كتبه أو يمارس مجهوداً لتمثل أعماله . إذن من جديد ، وللعودة إلى المشروعية العلمية ، لابد من الإقرار بتكثر المعقولات بجانب الإقرار بحدوثها وتغيرها[1].

ويتابع ابن رشد تشخيصه للمعقولات النظرية باستخلاصه لصفتين أخريتين استناداً إلى صفتي التغير والكثرة ؛ فمن جهة ، يختلف معقول المعقولات النظرية عن وجودها المشار اليه ، لأن اتفاق المعقول مع الموجود يحتم أن يكون المعقول موجوداً بالفعل باستمرار ، أي أن يكون صورة خالصة لا تمثيل لها في عالم الكون والفساد ما دامت الأشياء الفيزيائية معقولات بالقوة لا غير قياساً على كلياتها ؛ ومن جهة ثانية ، تمتاز بنية هذه المعقولات بالتركيب ، أي أنها تخضع هي الأخرى للقانون الذي يسود الظواهر الفيزيائية والذي يقتضي أن يكون أي شيء يوجد الآن بالفعل سبق له أن صدر عن عنصر مادي وآخر صوري ، وعن لحظة كان فيها بالقوة إلى أخرى أخرجه فيها إلى الفعل مبدأ يوجد بالفعل ، ومن ثمة يكون تركيبه الداخلي عاكساً لهذا الازدواج ؛ وهكذا تتشكل بنية المعقولات من شيء يجري مجرى المادة والقوة وآخر*يلعب دور الصورة والفعل [2].

ولكن ما هو هذا الشيء الذي يجري من المعقول مجرى الصورة ، هل هو العقل الهيولاني أم الفعال ؟ وما هو الشيء الذي يجري مجرى المادة ، هل هو العقل الهيولاني أم الخيالات أي العقل المنفعل ؟ ثم هل تركيب المعقولات النظرية ثنائي أم متعدد العناصر والصور ؟

بصدد السؤال الأول تكون الإجابة عليه عن طريق استعراض خصائص الجانب الصوري من المعقولات النظرية . يصف ابن رشد هذا الجانب بصفات ثلاث متلازمة فيما

---

(1) بصدد المحالات المتعلقة بنفي الكثرة عن المعقولات يقول في تلخيص كتاب النفس « وانما يمكن ان لا تستند هذه الكلية الى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس ، كما كان يراه افلاطون . وهو من البين ان هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وان الموجود منها خارج النفس انما هو اشخاصها فقط . . . وايضاً لو انزلنا هذه الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات اشخاصها المحسوسة ، للزم عن ذلك امور شنيعة ، منها ان يكون كل معقول حاصل عندي ، حاصلاً عندك ، حتى يكون متى تعلمت انا شيئاً ما تعلمته انت ، ومتى نسيته ، نسيته انت . بل ما كان يكون هنا تعلم اصلاً ولا نسيان . وكانت تكون علوم ارسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد » (ص 81 - 82) .

(2) يصف بنية المعقولات قائلاً « من جهة انها هيولانية ، ومشار اليها ، قد يلزم ضرورة ان تكون مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة ، وشيء يجري مجرى الصورة » م . م ، ص 82 ، ويقول « كل صورة غير هيولانية فهي عقل سواء عقلت او لم تعقل » م . م ، ص 82 .

بينها ؛ فهناك أولاً صفة المفارقة التي تقود اليها صفة الوجود الدائم بالفعل ، والذي لا يحتاج لفعلنا حتى يخرج إلى الفعل ، أي لا يحتاج لعقلنا حتى يكون معقولاً وعقلاً[1] ، وتسلم هذه الصفة إلى صفة أخرى هي الأزلية[2] . وهذه الصفات الثلاث ، هي بالضبط الصفات التي ينسبها ابن رشد إلى العقل الفعال ، لا إلى العقل الهيولاني ؛ ففي الفقرة المتعلقة بالعقل الفعال في تلخيص كتاب النفس، يصفه قائلاً «أنه في نفسه بالفعل عقلاً دائماً، سواء عقلناه نحن أم لم نعقله، وإن العقل هو المعقول فيه من جميع الوجوه»[3]؛ كما ترد صفة «آخر رتبة» منسوبة إلى العقل الفعال ، وصورة المعقول النظري ، وكأن العقل الفعال يتصل بالإنسان عن طريق المعقول النظري ، ومباشرة معه . وهذا الإتصال المباشر يكون تتويجا لمسيرة العقل العلمية لتخطي حدود العلم النظري إلى علم ما بعد الطبيعة ؛ أما الإتصال الأولي ، فهو الذي يهب المعقولات صورها ، وبذلك يقول « وقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات فيها جزء هيولاني (مادي) وجزء غير هيولاني، وتبين مع هذا ماهية هذه الهيولي، وما صورتها، وانها آخر رتبة توجد»[4]، وإن هذه الصورة هي العقل الفعال . أو ما يشبه العقل الفعال في المعقول النظري « أن هذا الفاعل (أي العقل الفعال) إنما يعطي طبيعة الصور المعقولة من حيث هي صور معقولة »[5] . ويلجأ ابن رشد إلى برهنة أخرى للتدليل على ضرورة وجود صورة المعقولات النظرية بالفعل دوماً ، وخالية من المادة ، وغير قابلة للتكون والفساد ، وخالدة ، بإثبات فساد العكس ، اذ لو افترض أن صورة المعقولات النظرية توجد تارة بالفعل وأخرى بالقوة ، لأدى ذلك إلى اللانهاية في سبيل البحث عن مُخرج للصورة ، قبل الوصول إلى تشكيل معقول نظري واحد[6] .

---

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس واصفاً صورة المعقولات النظرية « وان هذه الصور التي هي صور المعقولات النظرية ، واجب ان تكون غير هيولانية ، لأنها عقل في نفسها ، سواء عقلناها نحن ام لم نعقلها ، اذ كانت صورة لشيء هو في وجوده عقل » ص 82 .

(2) بصدد ازلية صور المعقولات النظرية يقول «فإما الشيء الذي يجري مجرى الصورة ، فانه اذا تؤمل ظهر منه انه غير كائن ولا فاسد » م . م ، ص 82 .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 89 .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 88 .

(5) ابن رشد ، م . م ، ص 88 . وانظر ايضاً تساؤله في ص 77 م . م .

(6) يقول « ولو انزلناها معقولة بالفعل من جهة ، وبالقوة من جهة ، للزم ان يكون هنالك عقل آخر متكون فاسد ، وهو الشيء الذي صارت به معقولة بالفعل ، بعد ان كانت بالقوة ، فيعود السؤال ايضاً في هذا العقل هل هو معقول بالفعل من جهة وبالقوة من جهة ، فان فرضناها كذلك لزم ان يكون هنالك عقل ثالث ، فيعود السؤال ايضاً في هذا العقل الثالث . فلذلك ما يجب ان يكون المعقول من العقل الذي بالفعل =

إذن الجزء الصوري من المعقولات النظرية هو العقل الفعال أو الذي يكونه فيها إن هذا الإثبات ليس بالأمر الهين، لأنه قد يدفع الى إعادة النظر في التحليلات والخلاصات السابقة بصدد طبيعة المعقولات النظرية . فلا زال حياً في اذهاننا الطابع الزماني والتكويني والصيروري للمعقولات النظرية، في حين نعلن هنا مع ابن رشد أن جزءاً أساسياً من بنية هذه المعقولات يشكلها عقل فعال يمتاز بالفعالية المستمرة وبالأزلية ، أي أننا بهذا الإثبات نكون قد ادخلنا عنصر الأزلية في المعرفة النظرية أو العلمية ؛ فكيف نفسر هذا الواقع ؟ هل يتعلق الأمر بتنازل عن طابع الحدوث للمعقولات على نحو نهائي ، أو يظل التشبث به قائماً بكيفية نسبية ، ولكن في هذه الحالة كيف يمكن تفسير تجاور الأزل والزمان في نفس الشيء الواحد ؛ ومن جهة اخرى هل يستحوذ العقل الفعال وحده على ميزة ضمان صفة الثبات الزماني أو بالأحرى اللازمانية في المعقول ، أم هناك عنصر آخر يساهم في ذلك ؛ أم بعبارة أوضح ، ما دور العقل الهيولاني ـ الذي هو الآخر يتصف ، على الأقل ، بالحد الأدنى من صفات العقول المفارقة ـ في تشكيل المعرفة العلمية ، هل أصبح عاطلاً لا يقوم بأي دور في عملية المعرفة ، أم أنه انزلق إلى مقام الكائنات المادية ليضمن مظاهر التكثر والتغير فيها ، أم أنه ظل بالأحرى يقوم بدور الموضوع ما دام العقل الفعال قد استحوذ على دور الصورة بالنسبة للمفاهيم العلمية ، ولكن في هذه الحالة يتعين مواجهة المحالات الناتجة عن جعل المعقول مكوناً من عنصرين خالدين أو العثور على سبيل يجنب السقوط فيها[1]

إن طرح هذه التساؤلات تجعلنا نعود إلى تناول الجزء الثاني المكون للمعقولات النظرية ، وهو الموضوع أو القوة أو المادة : ما طبيعة موضوع أو ما يقوم مقام المادة بالنسبة للمفاهيم العلمية ؟

لقد كان معنى إثبات إشتراك المفاهيم العلمية في صفات الصور المادية والحسية هو الإعتراف بأن المعرفة العلمية غير مقطوعة الجذور مع الإنسان والطبيعة ، كما كان يعني أن الإنسان هو صانعها ، ويتطلب منه ذلك مجهوداً متواصلاً واستعمالاً لكل الوظائف المعرفية

= هو الموجود منه نفسه لا غير الموجود ، كالحال في الصور الهيولانية التي هي معقولة بالقوة ، وإلا وجدت عقول انسانية غير متناهية » م . م ؛ ص 82 - 83 .

(1) يعبر عن هذا الحرج كالآتي « يتبين ان هذه احد المحالات التي تعارض رأيي في كون العقل الهيولاني قوة غير حادثة وغير متكونة . ونعتبر انه من المستحيل تصور كيف تكون المعقولات حادثة ، وهذه القوة ليست كذلك ، ذلك انه لو كان الفاعل والمنفعل خالدين ، فان الناتج عنهما ينبغي ان يكون خالداً كذلك » كتاب النفس ؛ 111 ; 5 : 149 - 154(ص 392) .

وإطلاعاً على سائر المعطيات التجريبية ، ولذلك لا يمكن إنكار تاريخية المعرفة وقابليتها للتطور باستمرار . إلا أن ذلك ينبغي الا يذهب بنا إلى حد نكران الجانب المنطقي للمعرفة البشرية ، أي الجانب الذي تبدو فيه واحدة وخالدة في مقابل الإقرار بانسيابها المستمر ؛ ولذلك يستدرك ابن رشد لينبهنا إلى القيمة النسبية لهذه الصفات حينما تقال على المعقولات النظرية وعلى ما عداها قائلاً « فقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات تابعة لتغير وأنها متكثرة بتكثر موضوعاتها ، لكن على غير الجهة التي تتكثر بها الصور الشخصية وتبين أنها ذات هيولى (مادة) وأنها حادثة فاسدة »[1] ولذلك يلجأ ابن رشد إلى وصفها بالخصائص التي تجعلها متميزة عن الصور النفسانية وقريبة من المعقولات الخالصة .

وأهم هذه الخصائص هي أن هذه المعقولات لا ينفصل وجودها المعقول عن وجودها الملموس انفصالاً كبيراً ؛ ومعنى ذلك أن نسبتها إلى المادة غير نسبة الصور النفسانية لها ، اذ كلما كان التطابق بين الوجودين المعقول والمشار اليه تاماً تكون ، ضرورة ، مفارقة أو فيها شيء مفارق[2] . كما تمتاز هذه المعقولات بعدم التناهي ، وهذه الصفة تقربها من الصور المفارقة لأنه « ان كان واجباً أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير متناه وجب أن يكون إدراك الصور المادية لمتناه »[3] . كما يصف هذه المعقولات بأنها تذوب في الذات العاقلة مما يجعل العقل هو المعقول والإدراك هو المدرك ، لأن ماهية المعقولات مفارقة ولا تختلف عن ماهية العقل مما تجعله يدرك ذاته عندما يدركها[4] . وأخيراً تتميز هذه المعقولات بأن « ادراكها ليس يكون بانفعال كالحال في الحس »[5] . ويستخلص ابن رشد من هذا التشخيص النتيجة التالية « وأكثر هذه الأحوال الخاصة بالمعقولات ، إذا تؤملت ، ظهر أن السبب في وجودها كون المعقولات عادمة للنسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس

---

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 82 .

(2)يقول في وصف هذه الخاصية « فقد يظن ان وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار اليه » م . م ، ص 75 . ويصف العلاقة بين المعقول والموجود والمفارقة في هذا المبدأ « ان كان المعقول منها غير الموجود ، على اي جهة كان ، فهي كائنة فاسدة ، وان كان المعقول منه هو الموجود ، فهي ضرورة مفارقة ، او فيها شيء يفارق » م . م ، ص 76 .

(3)ابن رشد ، م . م ، ص 76 - 77 .

(4) يقول « ومما يخص ايضاً هذا الادراك العقلي ، ان الادراك فيه هو المدرك ، ولذلك قيل ، ان العقل هو المعقول بعينه » م . م ، ص 77 .

(5) ابن رشد ، م . م ، ص 77 .

وهي ألا يكون المعقول منها في غاية المباينة للموجود ، على ما عليه الأمر في الصور الشخصية [1] .

ان هذا الوضع الدقيق والمزدوج للمعقولات النظرية باعتبارها غير منقطعة الجذور عن الواقع الحسي وعن الطابع المنطقي معاً ، أي باعتبارها تتميز في آن واحد بالأزلية والحدوث هو الذي يهيمن على مشكل حقيقة وطبيعة الجزء المادي من المعقولات النظرية ، وهو الذي جعل الفلاسفة يضطربون في مواقفهم بصددها . ويعرب ابن رشد عن هذا الشعور بوضوح قائلاً « فمن هنا يظهر أن المعقولات جزءاً فانياً وجزءاً باقياً ، ولذلك اضطرب نظر الناظرين فيها »[2]. اذن المشكل مطروح في أفق العلاقة بين الصيرورة والثبات ، الحدوث والخلود ، أو أنه مشكل تفسير اللقاء بين الفيزيقا والميتافيزيقا على ساحة المعقولات ، واثبات هوية المعرفة العلمية بالقياس إلى المعرفة الإلهية والمعرفة الحسية . فهل نجح ابن رشد في ايجاد نقط إلتقاء ومعايشة بين الأفقين ، وكيف تم له ذلك ، أم أنه فشل في مصالحة الأنطولوجية مع السيكولوجية والمعرفة .

لقد كان ابن رشد فيلسوف الإستمرارية ، ولذلك من الطبيعي أن نتوقع ربطه لحلقات الوجود المتباعدة والمتباينة والمتناقضة . وفعلاً نجده يتبنى معادلة تتواجد فيها عناصر الديمومة والزوال ، الخلود والفساد . وكانت نقطة انطلاقه في هذا الصدد صفتي الحدوث والمادية ، أو التغير والكثرة ، بعبارة أخرى نستطيع أن نحلل ، مع ابن رشد ، مسألة موضوع المعقول النظري أما انطلاقاً من حدوثها أو من ماديتها ، من تغيرها أو تكثرها ، من طبيعية الإستعداد أو القوة ، أو من طبيعة الهيولى أو المادة ؛ وهو نفسه يعبر عن هذين السبيلين حيث يقول عن نقطة الإنطلاق المادية : « واذ قد تبين أن في المعقولات جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً ، وكان كل كائن له هيولى ، فلننظر ما جوهر هذه الهيولى وأي رتبة رتبتها ؟ »[3] ؛ أما نقطة انطلاق الحدوث فيعبر عنها كالآتي « أنه اذ قد تبين أن هذه المعقولات حادثة ، فهنالك ضرورة استعداد يتقدمها . ولما كان الإستعداد مما لا يفارق ، لزم أن يوجد في موضوع »[4] . إلا أن المنطلقين يتوحدان في نهاية الأمر ما دامت الهيولي تمثل القوة أو الاستعداد والعكس ، وما دامت القوة والمادة هما مبدأ التغير والحدوث ، وما دام الإستعداد لا يقوم بذاته ، بل لا بد له من هيولي يتقوم بها .

---

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 78 .

(2) ابن رشد ، م . م ، ص 83 .

(3) نفس الإحالة السابقة .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 84 .

ولكنه قبل أن يشرع في تحديد موقفه ، يستعرض ثلاث عينات من المواقف التي حاولت أن تحل مشكل العلاقة بين الحدوث والثبات في المعقولات النظرية ؛ ويعود الموقف الأول إلى أفلاطون أو الأفلاطونية ، والذي يزعم فيه أن المعقول النظري يمتاز بالفعل الدائم ؛ وفي هذه الحالة تتلاشى إمكانية وجود استعداد أو مادة في المعقولات ، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل الإستعارة عندئذ يمكن أن نتصور الإستعداد حادثاً والمعقولات أزلية[1] .

وينسب الموقف الثاني إلى ثامسطيوس الذي يعتبر مادة المعقولات ـ من حيث أنها هي العقل الهيولاني ، أزلية ، والمعقولات حادثة[2] .

والموقف الثالث ينسبه ابن رشد إلى ابن سينا ، الذي يعتبر المادة أزلية كثامسطيوس ، ولكنه يثبت للمعقولات الحدوث والأزلية في نفس الوقت ، لأن الإستعداد يسبقها ، وما هذه حاله يكون حادثاً ، في نفس الوقت الذي ينتمي فيه إلى العقلين الفعال والهيولاني[3] .

ويتجلى واضحاً أن هذه المواقف هي تركيبات ثلاث للعلاقة بين الحدوث والأزلية : فتارة تكون المعقولات حادثة بالقياس الى الهيولى أو الإستعداد الأزلي ، وتارة تكون المعقولات أزلية

---

(1) يعرض للموقف الاول كالآتي : « فلننظر ما جوهر هذه الهيولي ، واي رتبة رتبتها ، فنقول : اما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وازلية ، فليس لها هيولي الا على جهة التشبيه والتجوز ، اذ كانت الهيولي هي اخص اسباب الحدوث . وذلك ان معنى الهيولي على هذا الراي ليس يكون شيئاً اكثر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن ان نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على ان هذا الاستعداد هو احد ما تتقوم به هذه المعقولات اذا قبلها ، كالحال في الاستعداد الهيولاني الحقيقي ، ولذلك قد يمكن ان يتصور هذا الاستعداد حادثاً . والمعقولات التي يقبلها ازلية على هذه الجهة ، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائماً ، ويتصل بها». م . م ، ص 83 .

(2) « واما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني ازلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية » م . م ، ص 83 .

(3) ويصف الموقف السينيوي قائلاً : « واما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فانهم يناقضون انفسهم فيما يضعون ، وهم لا يشعرون انهم يناقضون وذلك انهم يضعون مع وضعهم ان هذه المعقولات موجودة ازلية انها حادثة ، وانها ذات هيولي ازلية ايضاً . وذلك انهم يقرون ان هذه المعقولات موجودة تارة قوة ، وتارة فعلاً ، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولي . ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفعال الهيولاني ، ووجدوا لها سائر الخواص التي عددناها ، حكموا بذلك على ان هذه الهيولي ازلية ، وان هذه المعقولات ازلية ، ولست ادري ، ما اقول في هذا التناقض ، فان ما كان بالقوة ، ثم وجد بالفعل ، فهو ضرورة حادث ، اللهم الا ان يعني بالقوة ها هنا المعنى الذي قلناه فيما تقدم ، وهو كون المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ، ومعوقة عن ان نتصورها ، لا على انها في ذاتها معدومة اصلاً ، فيكون قولنا فيها انها ذات هيولي بالمعنى المستعار ، لكن نجدهم يرومون ان يلزموها شروط الهيولي الحقيقية » م . م ، ص 84 .

بالقياس الى هيولى او استعداد حادث ، واخرى تكون فيها المعقولات أزلية حادثة بالقياس الى هيولى أزلية . بعبارة اخرى ، تارة يكون الاستعداد حادثاً والمعقولات أزلية ، واخرى يكون فيها الإستعداد أزلياً والمعقولات حادثة . وثالثة يكون فيها الإستعداد أزلياً والمعقولات حادثة . أزلية ، أي أن هذه المواقف قائمة على فصل الأزلية عن الحدوث وفصل المعقول عن الهيولى ، ولذلك تتخذ سمة الحلول ذات الإتجاه الواحد : فاما مع الأزلية أو مع الحدوث وذلك بصدد المادة أو بصدد المعقولات .

إذن محور الزمن والأزل ، الحدوث والصيرورة هو الذي يسيطر على أفق هذه المسألة ؛ والحلول السابقة فصلت بين النقيضين . أما ابن رشد فلم يرض لنفسه أن يبقى سجين السؤال الثنائي الحدود : هل الإستعداد حادث أم خالد ، وهل المعقول زمني أم أزلي ، كما لم يرد أن يظل حبيس علاقة التقابل بين المعقول والإستعداد ، ولذلك سعى إلى القفز على هذا الطرح ، نحو حل جريء للمسألة ، وضمن مناخ جديد للمعالجة . أنه لم يجب بالإيجاب او السلب على إشكال خلود الإستعداد أو المعقول أو فسادهما ، بل تخطى ذلك ليثبت خلوداً وحدوثاً لنفس الشيء ، أي للإستعداد أو الموضوع وللمعقول النظري معاً ، فهما خاضعان لضرورة الصيرورة ، ولكنهما أيضاً يندرجان تحت مقولة الأزل ، ولكن بكيفيتين مختلفتين .

ان موضوع أو مادة المعقولات حادثة وأزلية في ذات الوقت ، ولكن هاتين الصفتين لا تضافان إلى نفس المدلول ، لأن ذلك غير مقبول منطقياً وواقعياً بل تضافان إلى مادتين متباينتين يستند إليهما معاً المعقول النظري ؛ أو بعبارة أخرى ، يضاف الإستعداد الذي يسبق المعقولات النظرية إلى مادتين أو موضوعين : احدهما أزلي والآخر حادث . وهذا ما عرف تاريخياً بنظرية الموضوع المزدوج ، والذي سيعلن عنها ابتداء من صفحة 86 من (تلخيص) كتاب النفس ، والتي سيزيد من تعميقها في شرح كتاب النفس ، في الفصل الخامس من الباب الثالث ، حيث سيقدمها في الكتاب الأخير كبديل لنظرية ثيوفراسط وثامسطيوس التي تؤدي إلى محالات تتعلق بطبيعة المعقولات النظرية أو بطبيعة المعرفة العلمية على مستوى علاقة الزمن بالأزل ، والتعدد بالوحدة ، خصوصاً عندما يتم ادخال العقلين الخالدين ، الهيولاني والفعال ، إلى النفس الفردية البشرية باعتبارهما يكونان معاً عقله النظري ، وعندما يحاول ، في ذات الوقت ، ابراز الطابع البشري والحادث للمعرفة .

نتساءل قبل المضي في تحليل نظرية الموضوع المزدوج هل يمكن تبريرها من داخل النسق الرشدي ، أو ما هو الأساس الميتافيزيقي لهذه النظرية ؟[1] .

---

(1) لا يشير ابن رشد بصدد الموضوع المزدوج الى تبنيه للموقف الباجوي الذي يبدو شبيهاً به الى حد كبير . ولعل

ان لجوء ابن رشد إلى مبدأ « الموضوع المزدوج » ، لتفسير بنية المعقولات يشهد ويعبر من جديد عن روحه النسقية ، روح ربط مختلف مظاهر ومستويات الكون وحالاته بنفس المبدأ الأنطولوجي ـ التفسيري . ذلك أن الفيزياء الرشدية كانت تفسر أصل الأشياء وطبيعتها وتعددها ، بازدواج المادة أو الموضوع الذي تقوم عليه . فهناك المادة الأولى ، أو الموضوع الأقصى ، وهو الموضوع غير المباشر والأصلي والمشترك بين جميع الأشياء ، والذي يضمن استمرار جوهر الوجود، بالرغم من تغير المواد الثانية أو صورها وتتميز هذه المادة بأنها واحدة بالعدد ، ولا يمكن أن تكون كثيرة وإلا وجدت منها أعداد لا نهاية لها ، ولكنها في نفس الوقت تضمن الكثرة والتباين والتغير[1] ، كما تتميز بعدم اتصافها بالفعل أو الصورة بكيفية جذرية[2] ، مما يجعل قوتها غير مختصة بقبول كمال معين بل تمتاز بكونها مطلقة تقبل كل الصور بدون استثناء ومع ذلك لا يمكن أن يكون جوهر المادة الأولى أو الموضوع الأقصى للأشياء هو القوة بالذات والا كان « بالقوة لكي يكون بالقوة »[3] ، ومن ثم كان لا بد أن يضاف إلى صورة ، لأنه لو عري عن أية صورة « لكان ما لا يوجد موجوداً »[4]، أي أن القوة ليست في نفس جوهره بل هو موضوع لها ، أو أن وجود المادة الأولى « إنما هو بالإضافة إلى الصورة . . . وإن طبيعتها إنما هي في الإضافة وأنه ليس لها طبيعة تخصها»[5]. ونتيجة لكل هذه الخصائص تبدو المادة الاولى غير متكونة ولا فاسدة ، بل أزلية اساساً[6]. وبذلك يكون الموضوع الأقصى ، هو موضوع الموضوعات ومادة المواد أو مادة المادة .

بينما تتصف المواد الثواني أو المباشرة (كالخشب والنحاس والقطن) على العكس من ذلك بكونها مالكة لصورة معينة ، وهي لذلك مختصة بقبول كمال وحيد معين ، وهي لا بد أن

---

* السبب في عدم اشارته الى ذلك يعود لكون عناصر الطرح الباجوي ذابت في الإشكالية الرشدية ، ولكون الطرح الرشدي كان إجابة لاشكالات من نوع جديد وفي افق جديد.

(1) يقول في تفسير ما بعد الطبيعة « ان المادة الاولى ، وان كانت واحدة ، فانها كثيرة بالقوة والاستعداد . وان الموجود موجود مع المادة المشتركة ، مادة تخصه » اللام ص 1449 ، انظر كذلك بصدد اشكال الوحدة والتعدد في الهيولي الاولى م . م ، ص 1472 - 1473 ؛ 1475 من مقالة اللام.

(2) يقول في السماع الطبيعي « ليس فيه (اي الموضوع الاقصى) شيء من الفصل اصلاً : وليس له صورة تخصه » ص10 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 10 .

(4) نفس الإحالة السابقة.

(5) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، اللام ص 1476 .

(6) السماع الطبيعي ، ص 10 .

تتقوم بالموضوع الأول ، ومن ثم فهي حادثة زائلة . ونجد نفس الأزدواج في المستوى الأولي للمعرفة البشرية ، أي الإحساس ؛ فهناك موضوعان يقوم عليهما الإحساس ، احدهما هو ما يجعله حقاً وهو المحسوسات خارج النفس ، والآخر هو ما يجعله صورة ثابتة وهو الكمال الأول للحاس[1] ، ولا يفترق الإحساس عن التعقل إلا في كون « موضوع الإحساس الذي يجعله صادقاً يوجد خارج النفس ، بينما موضوع المعقول الذي يجعله صادقاً يوجد داخل النفس »[2] .

إذن بنية متماثلة في العوالم المادية (الفيزياء) والحسية (المعرفة الحسية والتقنية) والعقلية (المعرفة العلمية) . ففي كل عالم يوجد موضوع يشد كائناته إلى المجموع الكلي ضامناً الوحدة والأزلية ، بجانب موضوع آخر يضمن التميز والصيرورة .

وهكذا ، وبعد أن تم تفكيك المعقولات إلى صورة ومادة ، يلجأ ابن رشد هذه المرة إلى تفكيك المادة العقلية إلى مادتين أولى وثانية .

أما الموضوع الأقصى أو المادة الأولى للمعقولات فهي العقل الهيولاني[3] ، لأنه هو الكائن العقلي الوحيد الذي طبيعته عقلية وفي نفس الوقت لا يوجد خارجاً إلى الفعل ، بل جوهره أن يكون بالقوة . ولذلك يتوجب أن يكون ، كالمادة الأولى واحداً ، ومهمته أن يقبل سائر الصور وهو في ذاته ليس أي شيء منها ، أي ليس خارجاً إلى الفعل تماماً ، الأمر الذي يسمح بتحاشي الصعوبات القائمة في وجه الأطروحة التي تجعل مادة أو استعداد المعقولات واحدة هو الخيال أو العقل الهيولاني فقط . ووحدة العقل المادي تضمن أزليته لذاته ، كما أنها تضمن الوحدة والأزلية لجانب من المعقولات النظرية ، مما يجعله يشارك العقل الفعال في هذه المهمة ، أي أنهما معاً يؤسسان الجانب الثابت والخالد والوحدوي للمعرفة العلمية .

---

(1) ذلك انه ان كان التعقل مماثلاً للاحساس ، كما قال ارسطو ، واذا كان الاحساس ، وبالتالي يستكمل بموضوعين ، احدهما يجعله صادقاً (وهو المحسوس الخارج عن النفس) ، والآخر يجعله صورة موجودة (وهو الكمال الاول للحاس) ، عندئذ فان المعقولات بالفعل لها هي الاخرى موضوعان ، احدهما يجعلها صادقة ، وهو الصور التي هي خيالات حقيقية ، والآخر هو الذي يجعلها أحد الكائنات في العالم ، وهذا هو العقل الهيولاني « كتاب النفس : 111; 5 : 379 - 390(ص 400) .

(2) ابن رشد ، م . م ، ص ;111 ; 5 : 390 - 303 (ص 400) .

(3) يقول في تلخيص كتاب النفس « اللذي نسبته اليها (أي المعقولات) نسبة المادة الاولى للصور المحسوسة » ص 86 - 87 ؛ او ان العقل الهيولاني هو الذي تكون « نسبته الى المعقولات نسبة الهيولي الى الصورة » م . م ، ص 83 ، أي انه يقارن مادة العقل الهيولاني بمادة الاشياء الخارجية ومادة الصور المحسوسة .

بجانب العقل الهيولاني ، الموضوع الأقصى للمعقولات ، يلعب الخيال دور الموضوع المباشر ، أو المادة القريبة ، أو القوة الخاصة فالخيالات أو صورها يمكن اعتبارها أما انها الموضوعات القريبة التي يتعامل معها العقل لينقل نواتها العقلية من الجزئية إلى الكلية ، أو أنها القوى أو الإستعدادات للصيرورة معقولات نظرية ، أي أنها المرحلة السابقة مباشرة للمعقولات بالفعل . وهذه الموضوعات تعود بأصلها إلى العالم الخارجي ، أي إلى أشياء وصور العالم الحسي وما تنطوي عليه من تركيبات ؛ ولذلك فهي صلة الوصل بين عالمي العقل والمادة ، أو أنها تمثل العالم المادي على صعيد المعرفة ، فتكون أداة للتعبير عن خصائصه أو فرضها على الكائنات العقلية ؛ وبالضبط ، فهي التي تمثل عامل التكثير والتغير في المعقولات لأنها هي ذاتها متعددة بتعدد الأشياء وتعدد الناس ، اذ لكل شيء صورته ولكل شخص كيفية تصوره للأشياء الخارجية ، أي لكل معقول مادة تخصه لوحده بجانب المادة التي يشترك فيها مع جميع المعقولات ، ولأنها أيضاً تنطوي على علة التعدد والتكثر التي هي المادة والقوة . وتتميز هذه المواد أيضاً بكونها خارجة إلى الفعل نسبياً ، خصوصاً بالقياس إلى الحس المشترك والحواس الخارجية ، أي أنها تملك صورة وبذلك فإن مجال قوتها وقبولها محدود ، أي أنها لا تقبل كل الصور أو المعقولات ، بل لكل خيال قبول خاص ، فمعقول اللون لا يحل إلا في صورة اللون الخيالية ، ومعقولات الثقل والمساواة والجزء والكل لا تحل إلا في مقابلاتها من المعاني الخيالية . كما تتصف هذه المواد بأنها متكونة عن الصور الحسية التي تكونت بدورها عن الصور المادية ، ومن ثمة فهي تحدث في الزمان وتنفعل وتتغير في شدتها وضعفها .

وهكذا تصبح بنية المعقولات مكونة من صورة هي العقل الفعال ، وهي خالدة ومفارقة وتوجد بالفعل دوماً ، ومن استعداد له موضوعان ، موضوع أزلي هو العقل الهيولاني باعتباره المادة الأولى ، وموضوع فاسد باعتباره المادة الثانية وهو الخيال[1] . أي أن المعقولات تتكون من عنصرين يضمنان لها الخلود والوحدة هما العقل الفعال والعقل الهيولاني، ومن عنصر يضمن لها الحدوث والتعدد وهو الموضوع الخيالي .

وهذا التركيب المتناقض يعكس المبدأ الفيزيائي الرشدي القائل بأن « المركب من

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس مبيناً التركيب الداخلي للمعقولات « قد تبين ان هذه المعقولات فيها جزء هيولاني ، وجزء غير هيولاني ، وتبين مع هذا ، ما هي هذه الهيولي ، وما صورتها ، وانها آخر رتبة توجد » ص 88 .

الشيء ، إذا لم يكن على جهة الإختلاط يلزم فيه ضرورة أن يحفظ خواص ما تركب منه »[1] .
ولذلك تعكس المعقولات النظرية جانبي الحدوث والفساد ، بسبب الموضوع الذي يهبها الصدق ، وخالدة بسبب العنصر الذي يهبها الوحدة ويجعلها أحد كائنات العالم[2] . أن المعقولات النظرية ، بهذا الإعتبار ، تتكون من الحقيقة ، ومن العقل المدرك لها[3] ، من الحقيقة الخارجية الملموسة والمتميزة بالصيرورة وبالكون والفساد وبالكثرة ، ومن عقل مزدوج يحدثها ويعرفها ، وبهذا تشترك في طبيعتين متقابلتين أحداهما خالدة وواحدة والأخرى حادثة ومتعددة ؛ أي أنها تضرب بابعادها في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة .

* * *

لقد أنتهى ابن رشد إلى بناء أطروحته حول وحدة العقل الهيولاني عبر طريق وعر ؛ أي عبر مفهوم الوحدة كما يراها ثيو فراسط وثامسطيوس والوحدة كما يراها الإسكندر وابن باجه ؛ فقد حاول صياغة مفهوم للوحدة يختلف عن وحدة الإسكندر وثامسطيوس اللذين قالا بوحدة عددية فردية لا نوعية ، الإسكندر بكيفية مادية والثاني بكيفية مثالية ، فتوصل إلى بناء نظريته الجديدة كل الجدة . ولكن لكل جديد تناقضاته . إلا أنه وجد مفتاح هذه التناقضات في أطروحة جديدة هي أطروحة الموضوع المزدوج أو أطروحة العقل النظري. بعبارة أخرى ، كانت نظرية أبن رشد حول طبيعة العقل الهيولاني إجابة عن المصاعب التي اثارتها نظريات السابقين عليه، وتم الحل عن طريق تجاوز صياغة الإشكال كما كان في المذهبين، مذهب الإسكندر،

---

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 62 .

(2) يوضح جانب الحدوث والخلود في المعقولات النظرية كالآتي : « . . . ان المعقولات بالفعل اي النظرية ، حادثة فاسدة فقط بسبب الموضوع الذي بفضله هي حقه ، وليس بسبب العقل الهيولاني ، اي الذي يجعلها احد كائنات العالم » 111 ; 5 : 420 -423 ص 401 ، ويقول بكيفية اخرى « اذن ، باعتبارها واحدة فان المعقولات خالدة ضرورية ، حتى ولو كان وجودها لا يبتعد عن الموضوع المقبول ، اي المبدأ المحرك ، الذي هو معنى الصور الخيالية ، والذي لا يعيق القابل هنا . اذن المعقولات متكونة وفاسدة ، فقط بسبب تعددها ، لا بسبب وحدتها ، وهذا فان هذه المعقولات الاولية ، من حيث هي مرتبطة بفرد معين ، فاسدة بموضوعها الذي يربطها بنا ويجعلها صادقة ، وهذا المعقول ليس فاسداً بكيفية مجردة ، ولكن بارتباط مع كل فرد وعندما تعتبرها خالدة ، وليست معقولة حسب الاحوال بل دوما تكون قد قلنا الحقيقة ، بشرط اعتبار هذه المعقولات كائنات بسيطة ، ودون ان تضاف الى فرد معين . ولهذا فوجودها هو بين الفاسد والخالد . وذلك لأنها متعددة ، وعددة في العدد بالكمال الاخير ، فهي كائنة فاسدة ولكن من حيث أنها موجودات وحيدة ، فهي خالدة » ;111 ; 5 : 583 -605(ص 407) .

(3) انظر Cruz. Hernandez, Historia de la filosofia, t 2, p. 163 – 164 ؛ انظر أيضاً ، باسان ، م . م ، ص 41 .

ومذهب الشراح الآخرين . ولكن هذه النظرية ـ الحل أثارت من المصاعب ما اضطره إلى التوغل من جديد في تحليل بنية المعرفة البشرية ومن ثمة بنية العقل البشري ، فكانت نتيجة هذا التوغل تبني نظرية الموضوع المزدوج . وكانت هذه النظرية اداة لحل علاقة المعقولات الصائرة الخالدة بصانعيها ، أي حل المصاعب التي تطرحها موضوعات المعرفة العقلية وافعالها سواء إزاء اداة المعرفة أو الذات العارفة أو قيمة المعرفة العلمية . فكيف تمت هذه الحلول بكيفية ملموسة ؟ .

الفصل الرابع
العقــل والإنسَــانْ

أولاً : العقل الهيولاني : الكمال الأول للإنسان

ان تحديد الكمال الخاص بالإنسان ، أي ماهيته النوعية ، امر صعب ضمن نسق عقلي يقول بوحدة العقل ومفارقته للجسم والنفس وبالتالي للفرد البشري ، الأمر الذي يهدد التميز النوعي للإنسان ويسقطه إلى درجة الحيوانية ، خصوصاً عند البقاء في حدود تعريف الإنسان بالخيال أو القوة المفكرة .

إذن كيف يمكن انقاذ حقيقة الإنسان من الابتذال في المرتبة الحيوانية في الوقت الذي نحتفظ فيه بالتماسك المنطقي لمفهوم العقل وصفاته الإنطولوجي ؟

ولا بد من أثبات كمال أول للإنسان يحدد هويته النوعية ويميزه عن جنسه الحيواني منطقياً ووظيفياً وانطولوجياً . ولا يمكن أن يكون هذا الكمال النوعي أو الأول سوى العقل ، طالما أن الحيوانات تتقاسم الإنسان صفاته أو قواه الحيوانية ، مهما كانت درجة تميزها عنده ، وطالما يكون على التعريف المنطقي الحقيقي أن يعبر عن ماهية الشيء ، والتي تتجلى فيه أساساً الخاصية النوعية التي تفصل نوع الشيء عن جنســه ، مشكلة صورته الخاصــة ، ذلك أن الخاصة النوعية للإنسان هي أن يكون « عاقلاً » ، ولأن هذه الصفة صادرة عن قوة العقل فإن العقل هو صورة الإنسان الخاصــة التي تفصله عن باقي الحيـوان ، أي أن العقل هـو الكمال الأول للإنسان . ونصل إلى نفس النتيجة عندما ننطلق من المبدأ الذي بمقتضاه أن القوة التي يمارس بها كائن معين فعله الخاص هي التي تشكل صورته أو كماله الأول (أو وظيفته الأساسية والمميزة لوجوده) ، وعندما تأخذ في الإعتبار أن الفعل الخاص بالإنسان ، والذي يميز طبيعته أي نـوعه ، هـو التعقل ، اذ عندئذ سيكـون العقل هـو صـورة الإنسـان أو كمـالـه الأول

بالضرورة ، ما دام الفعل الذي يميز طبيعته يتم بفضل قوة العقل . إذن سواء انطلقنا من التعريف المنطقي أو الميتافيزيقي للإنسان ، أو من ممارسته العقلية ، فإننا نصل الى اثبات العقل صورة نوعية للإنسان .

ولكن يبقى أن نعرف بأي معنى يكون العقل « كمالاً أولاً » للإنسان ؟ وأي نوع من العقل يستكمل به الإنسان حقيقته : العقل الفعال أم الهيولاني أم النظري أم المنفعل ؟ أو ما نوعية الكمال الذي يضاف اليه ؟ أي إنسان يستكمل بالعقل : الإنسان النوعي أو الفردي ؟

يتحدد الموقف الرشدي من حقيقة الإنسان العقلية من خلال تميزه عن المفهوم الإسكندري ومفهوم ثيوفراسط وثميستيوس وابن سينا وعن المفهوم الافلاطوني للإنسان ، أو بكيفية أخرى ، يحدد ابن رشد مفهومه للإنسان بابتعاده عن المفهومين المادي والمثالي وبفضل استعماله لمفهومي الكمال الأول والكمال الأخير .

يقوم الموقف المادي للإنسان على أساسين ؛ أولاً القول بمفهوم متواطىء للكمال يصدق على سائر قوى النفس بنفس المعنى ، بما فيها القوة العقلية ؛ وثانياً ، القول - نتيجة للمبدأ السابق - بأن العقل الهيولاني (المادي) هو مادي حقاً ومن ثم ، يكون العقل المادي هو الكمال الأول للإنسان أي ماهيته ، هذه الماهية التي تأخذ ابعادها من المعنى الحقيقي لمفهوم المادة . أي أن العقل الهيولاني فردي وينطبع بما ينطبع به الفرد من حدوث وكثرة .

ولقد سبق أن عرضنا مراراً للرفض الرشدي لمثل هذا الموقف المجسم للعقل ؛ ويمكن أن نعود اليه هذه المرة ، ومن جديد ، من زاوية مفهوم ابن رشد للماهية ، الذي يتحدد عبر تجاوزه لمحالات الطرح المثالي والمادي معاً ؛ أما المحال المادي ، والذي يهمنا الآن ، فينتج عندما نعتبر أن ماهية الإنسان « هي الإنسان » ، لأنه عندئذ يجب « أن تكون ماهية الإنسان إنساناً ، والإنسان له ماهية ، فتكون للماهية ماهية أو يمر ذلك الى غير نهاية »[1] ، أي اننا عندما نعتبر ماهية الإنسان هي الإنسان الملموس والمركب من مادة وصورة فإننا سنسقط في التسلسل أو في إلزام الرجل الثالث .

ولذلك يستخلص ابن رشد فساد الرأي الإسكندري القائل بالكمال المتواطىء بالنسبة للعقل وباقي القوى النفسية الأخرى ، واقعياً ومنطقياً . ولكن هل تسمح مبادىء الواقعية

---

(1) يلخص ابن رشد موقفه بالقياس الى الاسكندر بقوله « بالنسبة لي وبالنسبة لثاميسطيوس ، العقل بالقوة متصل بنا قبل العقل الفعال ، وبالنسبة للاسكندر ، العقل بالقوة سابق فينا بالماهية وبالحدوث ، لا بالاتصال » كتاب النفس ، 111 : 20 . 110 - 113 (ص 447) .

الرشدية بتبني موقف ثاميسطيوس وابن سينا ؟

أما ثاميسطيوس فلا يجعل العقل الهيولاني جزءاً من البنية الفردية الداخلية فحسب ، بل أكثر من ذلك يضيف اليه العقل الفعال معرفاً به الإنسان ، حيث يعتبر أن ما يعبر عن ماهية الإنسان الفردي هو صورته ، وصورة الفرد هي عقله الفعال ، فنحن عقول فعالة أساساً . ومعنى ذلك أن الكمال العقلي لم يعد متواطئاً بالنسبة لسائر قوى النفس ، اذ يمتاز العقل بخصوصيته الميتافيزيقية المفارقة والخالدة ، والتي تفصله عن باقي قوى النفس الحيوانية والمرتبطة بالأعضاء البدنية ، الا أنه مع ذلك ، متعدد بتعدد الأفراد أي يملكه جميع الناس ملكية شخصية [1]، مما أتاح الفرصة لابن رشد لأن ينتقد هذا الموقف انتقاداً مريراً لجمعه بين طبيعتين متعارضتين بل وجعله العقل الفعال هو صورة الإنسان الفردي أي كماله الأول .

ولا يمكن لابن رشد أيضاً أن يتفق مع ابن سينا الذي أخرج العقل الفعال من الحظيرة البشرية ، وأقتصر في تعريفه للإنسان على النفس باعتبارها جوهراً روحانياً غامضاً أو قريباً من العقل ، لأنه بهذه الكيفية يتلاشى التميز الأنطولوجي للإنسان ، ويجعله مزيجاً من حقيقتين متصارعتين .

كما لا يتفق ابن رشد ، من ناحية أخرى ، مع موقف أفلاطوني يزعم أن ماهية الإنسان هي غير هذا الإنسان الملموس ، بل توجد خارجه منفصلة عنه ، أي أن الكمال الأول للإنسان يوجد متعالياً ، وفي هذه الحالة لن ينتمي الإنسان إلى الإنسان ، كما أنه لن يستطيع المعرفة[2] .

فكيف سيفلت ابن رشد من المفهوم الأصلي للكمال باعتباره يعبر عن فعل أو وظيفة بيولوجية ـ نفسية ، ومن مفهوم مفارق للكمال ولكنه مع ذلك يمتاز بالمحايثة والفردية ، ومن مفهوم الكمال يتصف بالتعالي فوق الذوات الفردية ؟

يحاول ابن رشد فعلاً أن يتجنب جعل الكمال الأول للإنسان ، كمالاً مادياً أو روحياً ، كما يتجنب جعل العقل الفعال صورة الإنسان الفردي ، او أن تكون ماهيته متعالية ؛ وفي نفس الوقت يحرص على إضافة العقل إلى الإنسان ولو كان يمثل عالماً مناقضاً له من حيث طبيعته الميتافيزيقية ، حتى يتم تمييز الوجود البشري عن جنسه الحيواني ، أي اثبات ما من شأنه أن

---

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الزاي ، ص 836 .

(2) بصدد عرضه لموقف ثاميسطيوس من العقل ف . انظر كتاب النفس ، 111 ; 20 : 35 - 99 (ص 445 - 447 ; 296:20 ص (453) ; 111 ; 5 : 57 - 61 (389) وكذلك 111 ; 5 ' 566 - 547 (ص 406) .

يحدد ماهية الإنسان الملموس أو نوعه .

تنطلق ، من أجل تحديد الموقف الرشدي ، من مفهومه للماهية الذي يتحدد كما قلنا عبر تميزه عن الموقف المادي والمثالي معاً ؛ وذلك بجعل الماهية ملاصقة للشيء الفردي الذي تعبر عن حقيقته ، إلا أن الفرد في المقابل لا يجسمها بكيفية مطلقة تجعلها تنحصر فيه ، ان الماهية لا تنفصل عن الفرد ولكن بكيفية لا تؤدي إلى معادلة بين الماهية والفرد ؛ ولكن الماهية بدورها لا يمكن أن توجد منفصلة أو متعالية عن الأفراد ، فالماهية تتجلى عبر الأفراد ، والأفراد يتحققون من خلال ماهيتهم ؛ ومن ثمة « فماهية الإنسان هي الإنسان من جهة ، وليست هي الإنسان من جهة ، أي هي صورة للإنسان ، وليست هي الإنسان الذي هو مجموع الصورة والمادة »[1] ؛ وهكذا يحل هذا « الجواب » الرشدي ، إشكال الوحدة والغيرية ، وإشكال علاقة الماهية بجزئياتها أو إشكال المشاركة ، لأنه يعتبر أن « الماهية وذا الماهية شيء واحد »[2] ، أي أنه بقدر ما تكون الماهية مفارقة ، لكونها كلية ونوعية ، فإنها لا تستطيع أن تقوم إلا عبر الأفراد .

ولذلك يمكننا أن نقول بصدد الماهية البشرية أن العقلين الهيولاني والفعال لا يمكن للفرد أن يملكهما بشكل شخصي ، لا لأنهما من طبيعة انطولوجية تتعارض مع طبيعته فحسب بل وأيضاً لأن ماهية النوع لا تحل كاملة في فرد بعينه ، أو أن الفرد لا ينفرد بها وحده ، بل يشترك فيها كل أفراد النوع ؛ ولذلك فإنه ان لم يكن الفرد يملك العقلين الخالدين ملكية فردية فليس معنى ذلك أنهما متعاليان عليه ، ولا نصيب له منهما ، بل بالعكس يحايثانه ويقومان وجوده وفعله ، ولكن فقط باعتباره ممثلاً لنوعه . إلا ان ابن رشد على خلاف ثاميسطيوس يجعل العقل الهيولاني هو الكمال الأول للإنسان ، ويحتفظ بالعقل الفعال ليجعله كمالاً أولاً للعقل الهيولاني . ولكن بأي معنى يضاف الكمال إلى الإنسان ، أو أي نوع من أنواع الكمال يكونه العقل الهيولاني بالنسبة للإنسان ؟

ولابن رشد زاوية أخرى يعالج من خلالها مسألة ارتباط العقل بالإنسان وهي زاوية المفهوم المشترك للكمال ؛ « فالكمال الأول بالعقل يختلف عن كمال القوى الأخرى من النفس ، ولذلك تقال كلمة « الكمال » باشتراك الاسم ، على العكس مما قاله

---

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقال الزاي ص 836 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، مقال الزاي ص 833 ؛ كما يقول في نفس المقالة « ان الشيء وماهيته هما شيء واحد ، وانهما ليسا شيئاً واحداً بطريق العرض . مثال ذلك ان الإنسان وماهيته ، الذي هو حيوان ناطق ، فهما شيء واحد بعينه غير مفترقين ، وكذلك النطق والحيوانية اللذين فيه هما شيء واحد بالفعل ، اثنان بالقوة » ص 832 .

الإسكندر »[1] ، فبأي معنى يقال الكمال على العقل الهيولاني ؟

يمكننا أن نميز ، مع ابن رشد ، بين نوعين من الكمال ، فهناك الكمال الذي يمنح الوجود والفعل للموضوع ، في الوقت الذي يتغلغل فيه محدداً كل جزئياته ومبرراً وجوده ومؤسساً افعاله ، بحيث تكون مداخلته للشيء مداخله صميمية وما هوية وأنطولوجية ، فيكون به وجوده وفناؤه ، افعاله وتغيراته ؛ ولذلك بقدر ما يشكل هذا الكمال الموضوع أو المادة يتشكل بها ويتأثر عنها ، فتكون بذلك العليّة متبادلة بين الكمال والموضوع ، أو الصورة والمادة ، كالحال في العلاقة التي تسود بين النظرة والعين ، الحركة واليد ، القطع والسيف .

ثم هناك النوع الآخر من الكمال الذي يمنح الفعل للموضوع ويشكل وجوده ولكن دون أن يتأثر به ، فتكون العليّة في اتجاه واحد من الصورة إلى المادة ، ومن الكمال إلى الموضوع ، من غير أن يؤثر الموضوع في الكمال أو المادة في الصورة ، أو يكون الموضوع اداة لفعله . وهذا التصور لا يستقيم إلا عند اعتبار الكمال قائماً بذاته ومفارقاً زمانياً وانطولوجياً ، دون أن يكون الجسم أو عضو من أعضائه اداة له يحقق بها افعاله . ولكنه مع ذلك يحايث الموضوعات التي يستكملها دون أن يخالطها . وهذا هو حال العقول المفارقة مع الإجرام السماوية ، اذ تحركها دون أن تخالطها ، ودون أن تكون محتاجة اليها في ممارسة أفعالها الخاصة لتحقيق كمالها الثاني[2] .

يبدو من المقارنة بين هذين الكمالين ، أن العقل الهيولاني لا يمكن أن يندرج تحتهما معاً ؛ اذ أنه ليس كمالاً مادياً ولكنه مع ذلك محايث للإنسان ، حيث أن المحايثة في هذا الباب لا تعني المخالطة المادية ، ما دامت هذه الأخيرة تحتم أن يكون الكمال مكوناً من المادة ، في حين أن المحايثة تعني الإلتصاق أو التواجد الداخلي ، من غير أن يكون ذلك مدعاة لكي يتأثر الكمال بالشيء الذي يستكمله . أن العقل كمال للإنسان ، دون أن يكون جسم الإنسان أو جانبه الحيواني اداة ضرورية لوجود العقل الانطولوجي ، من زاوية أنه غير ممتد جسمياً وغير منقسم ومداخل للجسم مداخلة ذاتية[3] ؛ إن العقل الهيولاني محايث ولكنه غير ممتد ، كالنور الذي

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ; 5 : 528 - 531 (ص 405) .

(2) يتكلم ابن رشد عن هذا النوع من الكمال منسوباً الى العقول المفارقة للاجرام السماوية ؛ انظر في هذا الباب تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الحاء ص 1102 ، والفصول الاخيرة من مقالة اللام ؛ وانظر كذلك كتاب النفس 111 ; 5 : 473 - 483 (ص 403) .انظر ايضاً تلخيص كتاب النفس ص 94 -96، وكذلك ص 9 .

(3) بصدد إشكالية اتصال العقل بالإنسان الفردي عند الرشديين انظر كوكسيويكز م. م، ص 52 ; 59 ; 245 - 246 ; 25 - 122 – 123 .

هو صورة اللون من غير أن تكون هذه الصورة ملابسة له[1]. ولكنه، من زاوية أخرى، لا يتصور وجوده ممكناً إلا بالإنسان، ولا يمكن أن يقوم بفعله إلا عن طريق الجسم البشري، لأنه عقل موجه نحو البشرية ، ولا يشرع في القيام بوظيفته الا عند توفر المعطيات التي تقدمها الحواس الداخلية والخارجية ؛ فبالرغم من أن العقل الهيولاني غير مالك لعضو مادي ولا يحتاج للقيام بفعله الخاص اليه ، فإن هذا الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تعاونه مع القوى الحسية ، فهو منفصل عن الجسم ومرتبط به ، وغير متأثر به في وجوده وحتى في فعله الخالص ولكنه يتأثر به من حيث يمده بالمعطيات التي تؤسس صدق أحكامه أو تصوراته أو تجمع بها نحو الخطأ . وهكذا يبدو أن العقل الهيولاني لا يستطيع أن يتعقل بذاته ، كما تفعل العقول المفارقة التي لا تحتاج الى الأجرام التي تستكملها لممارسة كمالها الثاني وهو معرفة العقول المفارقة الأسمى ومعرفة الله ، بل لابد للعقل الهيولاني من الجسم البشري ليمارس تعقله . بل أن حاجته للإنسان الفردي تتجاوز النطاق المعرفي أو الوظيفي إلى النطاق الأنطولوجي ؛ فلأنه عقل مفارق وواحد وفي نفس الوقت مرتبط بالإنسان ، فهو مبدأ نوعه . والنوع لا يتحقق إلا في الأفراد ، اذ لو اختفى جميع أفراد النوع البشري لاختفى العقل الهيولاني هو الآخر[2] . ولذلك ، بينما تنحصر غائية العقول المفارقة في ذاتها عند تحريكها للاجرام السماوية فإن غائية العقل الهيولاني تتجاوزه إلى ما عداه ، ذلك لأنه موجود من أجل الإنسان ومن أجل ضمان معرفته ، وتأسيس عقله الفردي ؛ هذا فضلاً عن أن العقل الهيولاني يحرك الجسم البشري الحادث والمتغير مما يفرض عليه تكيفاً معيناً معه ، في حين ان العقول المفارقة تحرك أجساماً أزلية ثابتة .

بعبارة أخرى ، ان العقل الهيولاني كمال نوعي أي كمال أول للإنسان باعتباره نوعاً ، ولكن الكمال الأول لا يتحقق فعلياً إلا عبر الكمال الأخير أو الثاني . ويعبر ابن رشد عن هذه الفكرة بصدد مفهوم الكلي قائلاً « وإنما لم يكن الكلي جزء جوهر لشيء من الأشياء المشار اليها خاص به ؛ والكلي مشترك لأكثر من شيء واحد ؛ فيأتلف القياس هكذا : الجوهر الأول لشخص شخص ينبغي أن يكون خاصاً لشخص من أشخاص الجوهر ، والكلي ليس خاصاً ، فينتج . . . أن الكلي ليس بجوهر خاص »[3]، أي أننا إذا ترجمنا هذا النص إلى سياقنا ، قلنا ، إن العقل الهيولاني لأنه كلي لا يمكن أن يميز الأشخاص كأفراد كل على حدة ،

---

(1) انظر ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 657 .

(2) انظر ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ;5 : 606 - 623 .

(3) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 963 .

بل هو مهيأ كي يميز النوع ، ولذلك فهو ليس خاصاً أو كمالاً شخصياً ، في مقابل العقل المنفعل أي الخيال الذي هو الصورة الفردية الخاصة بواحد واحد من الناس المشار اليهم .

إلا أن ابن رشد لا يتردد في استعمال تشبيه الملاح والسفينة لتوضيح هذا النوع من العلاقة بين العقل الهيولاني والانسان . فالملاح يشكل الكمال الأول للسفينة بالرغم من ان له هوية مستقلة عنها ، لأنه هو الذي يجعلها سفينة بفضل قيادتها وتحريكها[1] . أن هذا التشبيه يثير شيئاً غير قليل من اللبس ، لأنه يوحي بأن الوحدة بين العقل الهيولاني والإنسان هي وحدة عابرة حينية من أجل غاية عملية هي المعرفة فقط . ولكن هذا المثال يعني أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق المعرفة إلا بتضافر المفارق مع المادي ، مما يجعل الذات لا تفعل فعلها الا بالمفارق ، والمفارق لا تتجلى وظيفته الا بالمحايث والمادي . ولذلك لا يمكن الزعم بأن العلاقة لها طابع فعلي وبراجمتي عابر في العمق ، بحيث لا يكون للعقل ازاء الإنسان سوى وظيفة القيادة والتوجيه من خارج أو الاتحاد معه اثناء الممارسة التعقلية فقط كما يدعي بعض غلاة الرشدية ، بل أنه يشكل صورته أو كماله الأول كما يشارك مع عناصر أخرى في تشكيل كماله الثاني ، أي في ضمان وجود فعل التعقل وموضوعاته بالإشتراك مع عناصر عقلية وجسمية أخرى . ومعنى ذلك أن وظيفة العقل الهيولاني ليست هي التحريك من خارج ، بل هي التأسيس الهيكلي من الداخل لموضوع العقل البشري والمعرفة الإنسانية بحيث يبدو العقل الهيولاني ، في نهاية الأمر ، عنصر من عناصر البنية التي تشكل العقل بالفعل أو فعل التعقل أو العقل النظري .

---

(1) كتاب النفس ، 111 ; 5 : 290 -294(ص 374) .

ثانياً: العقل النظري: الكمال الثاني للإنسان

نتيجة لتفاعل العقول الثلاثة: العقل المنفعل أو الخيال، والعقل الفعال ثم العقل الهيولاني يتولد كائن جديد هو العقل النظري او العقل بالفعل - ويبدو لأول وهلة ان مبادرة تشكيل هذا العقل كانت من جانب العقل الفعال، غير أنه عند التحقق من ذلك في الملموس يصعب الفصل زمنياً بين العناصر المشكلة لهذا العقل، أو اللحظات التي تكوّن مسلسل تشكيل هذا العقل، فعملية انشائه تتم متآنية.

وقد نستخلص من كثرة مرادفات العقل النظري، تردد ابن رشد بصدد الحكم على طبيعته ودوره وانتمائه وموقعه الانطولوجي. ولكن هذه الكثرة تعكس، بالأحرى، صعوبة وضعية هذا العقل، وتنوع الموقع الذي كان ينظر منه ابن رشد إليه ليحكم عليه، ودقة الوظيفة التي كان يرتئيها له في سياق معين دون آخر؛ فتارة يسميه معقولاً، مضيفاً اليه نعت «النظري»، أو بالفعل»؛ ويستعمل النعت الأول، ليميزه عن المعقولات العملية والمفارقة معاً، أما النعت الثاني فيروم من ورائه تمييزه عن المعقولات بالقوة أي الخيالات؛ أي أن النعت الأول يكشف عن هوية المعقولات النظرية، والثاني عن مضمونها الفعلي وتحفزها لإخراج العقل الهيولاني الى الفعل.

ويسميه تارة أخرى عقلا، إما بنعت «النظري» أو «بالفعل» أو «بالملكة»؛ وهو عقل بالفعل لأنه النتيجة الفعلية لعملية الأخراج الى الفعل التي مارسها العقل الفعال على العقل الهيولاني عن طريق المعقولات بالقوة. والعقل بالفعل، في هذا المعنى، هو الممارسة العقلية ذاتها، هو فعل التعقل باعتباره يضم في وحدة زمنية وانطولوجية عناصر التعقل ولحظاته كاملة.

ويصف ابن رشد هذا العقل بانه نظري، ليميزه عن العقل العملي، عقل الجمهور الذي يهتم بسياسة البدن والمجتمع وبالصناعات التي تضمن بقاء المجتمع وسعادته في حين لا يهدف العقل النظري الى التوجه نحو الحياة العملية والى الأمور الجزئية الملموسة بل يسعى الى الكشف عن قوانينها ومبادئها الرياضية والفيزيائية المؤسسة لوجودها التي قد يستفاد من نتائجها عملياً إلا أن ذلك يتم بكيفية غير مباشرة.

كما يساوي العقل النظري مجموع المعقولات التي تقاطعت على ساحتها العقول الثلاثة، لا بسبب المبدأ الميتافيزيقي الذي يعتبر أن كل ما هو مجرد من المادة فهو عقل[1]، بل لأن العقل النظري هو حصيلة المجهود العلمي النظري للتعرف على أسرار الظواهر الطبيعية، لذلك يمكن جعله مرادفاً للعلم النظري أو مجموع المعقولات.

ولأن جزءاً من العقل النظري يختزن المبادىء الثابتة والمعلومات المكتسبة، فإنه يستحق من ابن رشد لقب العقل بالملكة أي ذلك الجانب من المعقولات الخارجة الى الفعل والمحتفظ بها من قبل الفرد ليستعملها متى شاء وبمحض إرادته.

كل هذا يبين بوضوح مدى تعقد وغنى بنية العقل النظري، فهي تشكل معادلة صعبة تساهم فيها عناصر مختلفة من حيث ثقلها الانطولوجي وقيمتها ودورها المعرفي، متقاسمة عملية صياغتها وإبرازها الى الوجود، إنه تعبير عن معادلة صعبة لأنها تجمع عناصر متناقضة على مستوى الزمن وعلى مستوى الوحدة والكثرة.

إن التساؤل الذي يفرض علينا الآن نفسه هو اين يقع هذا العقل النظري في الإنسان الفردي أم في العقل الهيولاني، او ما هي وضعيته الانطولوجية هل هو كمال للإنسان ام للعقل الهيولاني وهل له وجود متميز في نفس الوقت عن العقل الهيولاني والفعال وعن القوى الحسية؟

تتقاطع العقول الثلاثة عند نقطة العقل الهيولاني لتشكل العقل النظري، لأن العقل الفعال عندما يخرج المعقول بالقوة الى الفعل يتجه في ثوبه الجديد مباشرة الى العقل الهيولاني ليخرجه الى الفعل؛ ومن ثمة يبدو أن العقل بالفعل أو العقل النظري هو إخراج للعقل الهيولاني الى الفعل، ولذلك يعتبره ابن رشد كمالاً له وليس كمالاً للمعقول بالقوة. فهل يعني هذا أن العقل النظري هو الآخر خارج عن النطاق البشري، وإنه خالد ومفارق وواحد كالمبدأين اللذين يشكلانه[2]، أي هل هو عبارة عن تغير في الدرجة في وضعية العقل الهيولاني، وهل هو مجرد صلة وصل بين العقلين الخالدين لا قوام انطولوجي مستقل له؟

بالتأكيد لا يمكن الموافقة على هذا الأفتراض لا سيما وإنه يتعارض مع ما نعرفه عن طبيعة العقل الهيولاني باعتباره مفارقاً وبسيطاً وواحداً وخالداً، في حين يمتاز العقل النظري على النقيض من ذلك بالمادية والتركيب والكثرة والتكوّن؛ كما يتعارض هذا الافتراض من جهة ثانية

---

(1) بصدد هذا المبدأ انظر مثلاً، ت. ت، ق 1، ص 526.

(2) يتقد الموقف الذي يجعل العقل النظري غير مباين للعقلين الخالدين قائلاً: «بحسب ثامسطيوس، يشكل =

مع النظرية العامة حول خلود الصورة والهيولى[1]،وتكوّن وفساد المركب منها، على اعتبار أن ليس هناك تطابق بين المركب من العناصر وهذه العناصر نفسها[2]؛ ويتعارض الافتراض المذكور ثالثاً مع طبيعة العقل النظري الوظيفية، حيث يمتاز بأنّه محرك ومتحرك في آن واحد مما يجعله مخالفاً في الوقت ذاته للعقل الفعال لأنه غير متحرك وللعقل الهيولاني لأنه غير محرك؛ وأخيراً يمتاز جانباً من العقل النظري، وهو العقل بالملكة، بخاصيتين ينفرد بهما وهما الإرادة والاكتفاء الذاتي، إذ بفضله يتعقل الإنسان متى شاء بمجرد الانكفاء على الذات وإخراج معقولاتها من المستوى الأول لفعلها أو الدرجة الأخيرة لقوتها[3]. فالعقل النظري لا يمكن أن يكون مجرد صفة عارضة للعقل الهيولاني، أو مجرد رابط أو صلة بين العقلين الخالدين في النفس الواحدة، كما لا يمكن اعتباره مجرد حال جديدة للعقل الهيولاني؛ بل هو كائن جديد مستقل عن العقل الهيولاني والفعال وعن القوى الحسية[4]، له بنيته القائمة والمتميزة عن عناصرها المكونة لها، مما يجعله ينتمي لمرتبة انطولوجية مستقلة ومتميزة عن عالم المادة والعقل معاً، عاكساً بذلك

= العقل الفعال ماهيتنا، وان العقل النظري ليس الا الرابط بين العقلين الفعال والهيولاني. لكنه بهذا القول يرتكب خطأ: ذلك ان النفس تنطوي على عناصر عقلية ثلاث: العقل القابل، والعقل الفاعل، والعقل الناتج عنهما. اثنان خالدان، الفاعل والقابل، والثالث كائن فاسد من ناحية وخالد من ناحية اخرى «كتاب النفس» 111 ; 5 : 566 - 574 (ص 406).

(1) يقول في ما بعد الطبيعة، ل، ص 1454 الصورة ليس تتكون ولا المادة، وانما الذي يتكون المجموع منهما»، ويقدم السبب «فلو كانت الصورة تتكون، لكانت مركبة من مادة وصورة، لأنها كانت تتغير من شيء الى شيء وعن شيء، وكانت الصورة من جهة ما هي متكونة ان تكون ذات صورة، ويمر الأمر الى غير نهاية، فاذا واجب ان تكون الصورة بما هي صورة لا تتكون» انظر السماء والعالم ص 29 ; 38.

(2) بصدد فساد المركب يقول ابن رشد «والجوهر الثالث، هو المجموع من العنصر والصورة، وهو الذي تبين من امره أن الكون والفساد انما يوجد له وحده» تفسير ما بعد الطبيعة، الحاء، ص 1029، كما يقول في السماء والعالم «أما المركب فساده يكون بانحلاله الى ما تركب منه، وكونه يكون منها» ص 9.

(3) يقول بصدد العقل بالملكة «بالنسبة للتعبير باعتبار انه يجعله قادراً على معرفة كل شيء، يجب اضافة بذاته ومتى شاء. هذا هو بالضبط تعريف العقل بالملكة: ذلك ان مالكه بفضله يعرف بذاته وفي أي وقت شاء، دون ان يكون محتاجاً لذلك الى عنصر خارجي» 111 ; 18 : 24 - 29 (ص 438) ؛ انظر كذلك 111 ;6:5 – 35 (ص 420)؛ كما يقول في كتاب النفس «والعقل الذي بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه إذ ... بحيث يتصور بها الانسان متى شاء ... وهو انما يحصل بالفعل على كماله الاخير» ص 87، انظر الشرح الوسيط، مونك، م. م، ص 450.

(4) يخصص ابن رشد جزءاً كبيراً من كلامه عن العقل النصري لاثبات مباينته للحس في ت تلخيص كتاب النفس، ص 72 - 77.

الوضع البشري بكامل تناقضاته. ان العقل النظري كمال أخير للإنسان.

ولكن ابن رشد يجعل العقل النظري كمالاً أخيراً للعقل الهيولاني أيضاً، فهل نفهم من ذلك أن العقل البشري، باعتباره عقلاً فردياً، هو الكمال الأخير للعقل الهيولاني المفارق والوحيد؟ أو نفهم من ذلك أن الكمال الفردي هو الكمال الفعلي للعقل النوعي؟ وعندئذ يتعين علينا أن تجيب على التساؤ ل هل يجوز للمستوى الفيزيائي أن يكون كمالاً لمقام ما بعد الطبيعة؟ أم أن نعتبر هذا الاثبات من ابن رشد تنكراً لدعوى كون العقل الهيولاني عقل غير فردي وغير ملابس للافراد ومتطور وفان معهم؟ وباختصار ما مبرر هذه الدعوى المزدوجة: أن يكون العقل النظري كمالاً أخيراً للإنسان وللعقل الهيولاني معاً؟

يمكن أن نعزو حرص ابن رشد لجعل العقل النظري كمالاً للعقل الهيولاني الى عاملين، أحدهما ميتافيزيقي والآخر معرفي؛ فمن جهة، هناك المبدأ الذي بموجبه تعتبر الحقيقة لا وجود فعلي لها إلا في الأفراد[1]؛ ومن ثمة لا يكون تجلي العقل الهيولاني، باعتباره موجوداً نوعياً مفارقاً، ممكناً إلا عبر العقول النظرية الفردية. فبدون هذا التجلي الملموس لا وجود لممارسة عقلية ولا لمضمون عقلي، ومن ثمة لا يوجد العقل الهيولاني بتاتاً؛ ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن زمام المبادرة الحقيقي والفعلي تجاه المعرفة النظرية يوجد في الافراد وبيد الأفراد، فلا يوجد عقل في ذاته في غيابهم، كما لا يوجد مثلث في ذاته وعدالة في ذاتها أو لحم في ذاته، فجماع العقول الفردية إذن هو العقل الهيولاني، ولكن بكيفية هندسية لا على نحو حسابي، ومن هذا المنظور تكون العقول النظرية في لا نهائيتها فعلاً وكمالاً وصورة للعقل الهيولاني.

ومن جهة أخرى، يكون العقل النظري مناسبة لاستنفار العقل الهيولاني كي يقوم بدوره الهام في عملية المعرفة. وليس معنى ذلك أنه يخرج من القوة الى الفعل باعتباره شيئاً فردياً يمارس عملية التعقل لأنه ليس عقلاً فردياً بل هو محل أو مادة عقلية تؤسس الجانب المنطقي من المعقول لتجعله واحداً وكلياً، أي لتجعله ضرورياً. وهكذا يكون العقل النظري مناسبة لتجلي العقل الهيولاني في العلم النظري أي في مفاهيم عقلية، وبهذه الكيفية يصبح العقل النظري كمالاً أخيراً للعقل الهيولاني.

وهكذا نستطيع أن نفهم كيف يكون العقل النظري كمالاً للإنسان وللعقل الهيولاني في آن واحد، إنه كمال مزدوج الاتجاه، فكيف نوفق بين هذين القصدين؟

إن العقل النظري كمال للعقل الهيولاني، لأن هذا الأخير كمال أول للإنسان أيضاً؛

---

(1) الانواع لا توجد متحققة الا في الافراد، انظر كتاب النفس، ;111 ; 5 : 620 - 623.

فعندما يسوق العقل النظري العقل الهيولاني الى الفعل، فإن هذا الفعل أي فعل المعرفة، فعل تلقي المعقولات، يتم في حقيقة الأمر في الإنسان. حقاً يبدو، للوهلة الأولى، أن ليس في الإنسان ما يقوم بدور القابل للمعقولات ما دام القابل عقلاً كلياً ووحيداً؛ إلا أننا عندما ننظر إلى الإنسان كمركب نظري، أي كعقل نظري، تتراءى أمامنا إمكانية اعتبار وجود المعرفة «في» الإنسان بالذات، لأنه من جهة هناك جزء من العقل النظري، هو العقل الهيولاني بالذات، هو الذي يشكل موضوعه الأزلي والمشترك، فالإنسان يملك عقلاً لأنه يشترك في العقل الهيولاني، كما يقول ابن رشد ويشترك فيه بالجزء الشبيه بالمادة من العقل النظري[1]؛ بل أن وظيفة الكمال الأخير للإنسان وللفرد البشري هو بالضبط «ربطه بالعقل الهيولاني»[2]. إذن الفرد البشري «متصل» بالفعل الهيولاني الوحيد، و«يشارك» فيه، لا بمعنى المشاركة على النحو الافلاطوني، التي تقتضي التعالي، بل مشاركة في محايثة، شبيهة بالتي تربط الاشياء والمركبات بالمادة الأولى باعتبارها تشكل الأساس الأولي الدفين لكل الأشياء. ومما يدل على امتلاك الإنسان لجزء من العقل الهيولاني أو كل العقل الهيولاني، بكيفية لا تجعله يتجزأ لا في الحالة الأولى ولا الثانية، كون جزء من العقل النظري، وهو العقل بالملكة الذي يملكه الفرد، يختزن المبادىء الكلية والعلوم الخالدة المتجاوزة للفردية، أي أن الإنسان الصائر والمتزمن يحتضن جانباً من المعقولات الخالدة والثابتة. وهكذا يرتبط مصير الكمال الأول بالثاني، كمال العقل الهيولاني بكمال الإنسان الفردي، لأن هناك استمرار معرفياً بدونه لا يمكن أن تتم عملية المعرفة.

ويتبين من وضعية العقل النظري، أنها شبيهة بوضع العقل الهيولاني؛ فكما أن هذا العقل الأخير يلعب دور الموضوع إزاء العقل الفعال والعقل النظري معاً، فكذلك العقل النظري، يقوم بدور الكمال الأخير، تجاه الإنسان والعقل الهيولاني في الوقت ذاته، فهو يقوم بهذا الدور إزاء الإنسان لأنه يحقق صورته الخاصة، وفعله الخاص الذي هو العقل والتعقل، كما يقوم بدور الكمال الأخير للعقل الهيولاني لأنه يمكنه من المساهمة في العقل الشامل للمعرفة الذي تقوم به البشرية ككل. والمعادلتان متكافئتان، كما سبق أن قلنا، لأن العقل النظري كمال

---

(1) ابن رشد، كتاب النفس، 111 ; 5 : 500 - 511« . . . واضح اذن ان الانسان يملك عقلاً بالفعل، فقط بسبب صلته الفعلية بالعقل. وواضح ايضاً، ان المادة والصورة مرتبطان بالتضايف بكيفية تجعلهما يشكلان مركباً واحداً. وبالنسبة للمركب من العقل الهيولاني بمعنى المعقول بالفعل، يبدو الامر أكثر وضوحاً. لأن المركب منهما ليس حقيقة ثالثة مختلفة عن عنصريهما كما هو الامر في المركبات الاخرى من المادة والصورة. ان اتصال العقل بالانسان لا يمكن ان يتم الا باتصال الانسان باحد هذين العنصرين : الجزء الشبيه بالمادة من الانسان، والجزء الشبيه بالصورة من العقل» (ص 404).

(2) ن. م 111 ; 5 : 466 - 467 (ص 403).

للعقل الهيولاني بأعتبار أن هذا الأخير كمال أول للإنسان. وهو أيضاً كمال ثان للإنسان لأن هذا الأخير يستكمل بالعقل الهيولاني، فالعقل المادي (هـ) والإنسان يستكملان معاً بنفس الكمال، لأن المعرفة لا تتم باستحواذ احدهما عليهما، فهي التي تحقق ماهية الإنسان والعقل المادي الفعلية أو الوظيفية، إما على أساس أنهما يشكلان نفس الشيء الواحد، إذا أخذنا الإنسان في معناه النوعي، أو على أساس انهما يشكلان شيئين مختلفين على غرار اختلاف الفرد مع نوعه أو الشيء مع ماهيته. بمعنى أوضح، الكمال الثاني للإنسان وهو العقل النظري يحقق بالفعل الكمال النوعي للإنسانية كنوع وللعقل المادي على السواء.

ونجد نفس العلاقة المتعددة الأطراف بالنسبة للعقل المادي إزاء العقل الفعال والعقل النظري، فالعقل المادي هو موضوع للعقل الفعال باعتبار أن هذا الأخير محرك للعقل النظري.

فإذا كان الامر كذلك، امكننا ان نستخلص مفهوماً آخر للكمال المزدوج سواء بالنسبة للإنسان او للعقل الهيولاني، فبالنسبة لهذا الاخير نلاحظ انه يستكمل بمبدأين اثنين : العقل الفعال والعقل النظري، او بعبارة اخرى يتمم العقل المادي بصورتين متناقضتين، صورة لا مادية وخالدة، وصورة حادثة فاسدة وذات هيولي بكيفية ما، وكأن الصورة الاولى تستكمله انطولوجياً ككائن خارج الى الوجود محققاً بذلك شرط القوة والفعل، وهذا الاستكمال يحتفظ له بمفارقته الميتافيزيقية وبعده عن التفرد، في حين يمكن القول ان الصورة الثانية تستكمله فعلياً، اي تخرجه الى الممارسة المعرفية الملموسة، ومن ثم تخرجه عن نطاقه الميتافيزيقي، ليضرب بابعاده في مختلف الأفراد؛ اي ان كماله الأول بالعقل الفعال، يجعله يتوغل اكثر في وحدته وفي صفاته الميتافيزيقي، في حين يجعله الكمال الثاني يطل على عالم الفيزياء، اي عالم الكون والفساد، وعالم الانسان، أنه إذن يستكمل لكي يُستكمَل، يتلقى النور باعتباره مجالاً شفافاً لكي يجعل الرؤية ممكنة.

والانسان هو الآخر يستكمل بكمالين، الكمال الأول وهو العقل الهيولاني (أو المادي)، وهو الكمال الذي يشده الى نوعه، ويصله من ثمة بعالم الميتافيزيقا، لأنه يضمن له الخلود والمعرفة الثابتة، اي يضمن له الوحدة النوعية، ما دام هذا العقل هو القوة النوعية الشاملة والمميزة للانسان اي الحيوان؛ اما كماله الثاني، وهو العقل النظري، فهو الذي يحقق هويته كإنسان فردي، ويجعله يمارس فعلياً فعله العقلي، اي صورته الفردية.

ولكن من اللازم تدقيق العلاقة بين الكمالين الاول والثاني او بالأحرى بين العقلين الهيولاني والنظري، وإلا سقطنا في محالات الوحدة الشهيرة.

إن اثبات المصير المشترك او الاستمرارية أو الاتصال بين العقلين او الكمالين، لا يعني أبداً في رأي ابن رشد اثبات تطابقهما، ذلك انه عند إثبات هويتهما الانطولوجية، سواء قيل ان الكمال الاخير واحد او متعدد، فإن ذلك سيؤدي ضرورة الى محالات، إذ الاطروحتان في مستوى واحد من حيث استحالة نتائجهما لكن عندما يعتبر الكمال الأول من مقام انطولوجي متميز جذرياً عن الكمال الثاني فإنه لا يمكننا أن نقول أن الكمال الأخير واحد، فهو متعدد دون أن يؤدي تعدده الى تعدد الكمال الأول ومن ثم الى محالات هذا التعدد، ثم من جهة ثانية يمكننا أن نثبت وحدة العقل الهيولاني دون أن ينعكس ذلك على الكمال الثاني بكيفية مطابقة. إذن فك الارتباط الانطولوجي الابيستمولوجي بين الكمالين هو الذي يحل إشكال الوحدة والتعدد، والتوحيد بينهما في أصلهما وطبيعتهما ومصيرهما هو سبب المحالات الكبرى التي تنجم عن أطروحتي الوحدة والتعدد معاً. أي أن الحل الرشدي يقوم في وضع الكمال الأول مفارقاً وليس فردياً لأنه عندئذ سيكون شيئاً أو جسماً أو قوة في جسم، ووضع الكمال الثاني محايثاً وليس مفارقاً وواحداً، وإلا اصبحت المعرفة مستحيلة.

معنى ذلك ان هذا المبدأ الجديد ، العقل النظري ، سيستغله ابن رشد كمفتاح رئيسي وحاسم لحل ما تبقى من المعضلات التي أثارتها اطروحة وحدة العقل. وهو نفسه يقول « إن وافقنا على أن المعقولات التي عندي وعندك متعددة بالموضوع الذي بفضله تكون حقيقية ، وهو الصور الخيالية ؛ وواحدة بالموضوع الذي بفضله تكون معقولة (وذلك هو العقل الهيولاني) ، فإن جميع المشاكل تكون قد حلت بكيفية تامة »[1]. وتدور هذه المعضلات حول مناقضتي الوحدة / الكثرة والخلود / الصيرورة ، وعلى محوري العقل والمعرفة وما تنطوي عليهما من فعل وموضوع.

فبالنسبة لمعضلة وحدة العقل وتعدده قدمت اطروحة الموضوع المزدوج للعقل النظري حلاً شافياً؛ إذ أنها سمحت بتحديد نطاق المعضلة عن طريق فصل الكمال الأول عن الأخير، مما نتج عنه نقل معركة الوحدة والتعدد الى حلبة العقل النظري، على أساس اعتبار وحدة

---

(1) « اننا نعتقد انه لا فرق بين الاطروحتين من حيث المحالات التي تؤديان اليها ، والناجمة عن اننا نفترض الكمال الاول والاخير متطابقين ، اي غير متعددين حسب الافراد » كتاب النفس 111 ; 5 : 184 - 187 (ص 393) . ويعبر عن هذا السبب بكيفية اخرى « نعتقد على العموم ان محالات هذه الاطروحة آتية من وضع العقل بالملكة واحداً » ن . م ، ;111 ; 5 : 494 - 496 (ص 404).

(2) ابن رشد ، ن . م ، 111 ; 5 : 724 - 728(ص 412) .ويقصد التنويه بالعقل النظري كمفتاح للعمويات المتعلقة بنظرية وحدة العقل ، انظر : باسان ، م . م ، ص 41 .

العقل الهيولاني امراً منتهيا منه ومصادراً عليه منذ البداية ما دام ليس هيولانياً بالمرة، وصياغة الصعوبة الثانية لإشكال الوحدة والتعدد تكشف عن ذلك بوضوح، إذ هي التي تنبهنا الى أن هذا الإشكال يقع فيما بين العقلين الهيولاني والنظري، أو بالضبط في ميدان العقل النظري، فالمسألة، في عمقها، هي كيف يمكن اثبات اتصال بين عقل هيولاني وحيد، ومعقولات نظرية متعددة، أو بالاحرى كيف نثبت وحدة أو تعدداً في العقل النظري دون أن ينعكس ذلك على العقل الهيولاني؟

لقد طرح ابن رشد هذا الاشكال في صيغة أولى معتبراً إياه ناتجاً عن اطروحة ثامسطيوس، حيث يقول فيها «الصعوبة الثانية، وهي اعوص من الأولى، هي أنه إذا كان العقل الهيولاني هو الكمال الأول للإنسان (ويتضح ذلك من خلال تعريف النفس)، وإذا كان العقل النظري هو كماله الأخير، حينئذ إن كان الإنسان بالكمال العقلي الأخير، حادثاً فاسداً وكثيراً عددياً، فسيكون كذلك بالكمال العقلي الأول، ومن ثمة ساكون أنا غير أنت وبالعكس (وإلا ستوجد بوجودي والعكس، وعلى العموم سيكون الإنسان موجوداً قبل أن يوجد، ومن ثمة لن يكون فاسداً ولا حادثاً باعتباره انساناً، بل فقط من حيث هو حيوان). وإن كان الكمال الأخير غير متعدد بتعدد الأفراد، فسيكون على الكمال الأول أن يكون كذلك أيضاً»(1). أما الصياغة الثانية فهي موجهة نحو أرسطو، وهي اخف وطأة ولا تنطوي على حدة إثارة المحالات: «والمسألة الثانية بالغة العواصة ومحرجة إلى اقصى حد: كيف يمكن ان يكون العقل الهيولاني، من جهة وحيداً بالنسبة لكل الأفراد وغير حادث ولا فاسد، وأن توجد فيه - من جهة أخرى - المعقولات بالفعل متعددة بتعدد الأفراد وحادثة فاسدة بحدوثهم وفسادهم»(2). إن الصياغة الأولى للمسألة معروضة في شكل المطابقة بين الكمالين، مما ينتج عنه أن طبيعة الثاني تنتقل ضرورة إلى الأول وتنعكس عليه، مما يفرض فصلهما. ولا تطرح المشكلة بالنسبة للعقل النظري بقدر ما تطرح بالنسبة للعقل الهيولاني وهكذا نظر ابن رشد إلى هذا الإشكال من وجهة نظر تلازم الكمالين وارتباطهما الضروري زمنياً وماهوياً. في حين تبدو الصيغة الثانية مطروحة في إطار اشكال الكثرة داخل الوحدة والفناء داخل الخلود، وكيف يمكن التوفيق بين ذلك. بعبارة أخرى تفترض الصياغة الأولى احتمال أن يكون العقل النظري واحداً ومتعدداً، في حين تنطلق الصياغة الثانية من أعتباره متعدداً فقط، وفي الصياغة

---

(1) ابن رشد، كتاب النفس 111 ; 5 : 158 - 175(ص 392 - 393).

(2) ابن رشد، م . م، ص 111 ; 5 : 424 - 430(ص 401 - 402). انظر كذلك 111 ; 5 : 449 - 466 (ص402 - 403) ؛ انظر ابن باجة، اتصال العقل بالانسان، ضمن م . م، ص 162 ; 166.

الأولى ينظر الى العقل النظري ككمال للإنسان، أي ينظر اليه من الزاوية الأنطولوجية، في حين نظرت الصياغة الثانية اليه كمعقولات فقط، أي من الزاوية المعرفية.

وضمن هذا الإطار يمكن فهم انتقاد القرطبي للسرقسطي ابن باجة، إذ أن هذا الأخير تكلم عن وحدة وتعدد بصدد عقلين مختلفين: العقل الفعال الواحد والعقل النظري المتعدد، في حين أن حل ابن رشد كان يتمثل في إثبات الوحدة والتعدد داخل نفس العقل الذي هو العقل النظري، أما العقل الهيولاني فلا إشكال أو شك في وحدته، وكذلك العقل الفعال[1].

إذن فك الارتباط بين الكمال الأول والثاني هو أساس الحل الرشدي، أي فك الارتباط بين العقل الهيولاني والعقل النظري، ولكن ليس معنى ذلك اثبات التعالي للكمال الأول ونفي الاتصال بينه وبين العقل النظري، فهذا غير ممكن لأن العقل النظري، باعتباره يمثل النفس البشرية، لايمكن أن يكون إلا باتصاله بالعقلين المفارقين اللذين ينتجانه.

وهكذا أصبح العقل النظري واحداً بموضوعه الأزلي، أي بالموضوع الشبيه بالمادة أو بالموضوع القابل وهو العقل الهيولاني؛ ومتعدداً بموضوعه المادي الذي هو العقل المنفعل أو القوة الخيالية. وبذلك يكون ابن رشد وفياً للمبدأ الانطولوجي القائل بأن المادة علة التكثر، إذ بفضل العقل المنفعل، من حيث يمثل المادة والجسم، تتكثر المعقول، بينما تتوحد بالمادة العاقلة. أي أنها تتكثر عددياً بالخيال وتتوحد نوعياً بالعقل الهيولاني. ومن ثمة يكون العقل النظري

---

(1) يعرض للحل الباجوي «لقد عرض ابن باجة في رسالته المسماة «اتصال العقل بالانسان» طريقته في حل صعوبات وحدة العقل او تعدده، الا ان حله لم يكن صائباً. فعند بحثه عن حل قال بان الوحدة والتعدد يهم عقلين مختلفين في نفس المكان من الرسالة: فالعقل الفعال هو الذي اعتبره واحداً، من حيث هو صورة للعقل النظري، في حين ان العقل النظري هو الذي اعتبره متعدداً. ان اسم العقل أعطي للعقل النظري وللعقل الفعال بمعنى مختلف في كل منهما. لذلك عندما يكون لإسم العقل دلالتان متعارضتان، احداهما تجعله متعدداً، والاخرى واحداً، في الوقت الذي يعني فيه نفس المفهوم الواحد، فان ابن باجة لا يحل شيئاً عندما يقول بان العقل الفعال واحد والعقل النظري متعدد فاذا كانت لفظة «العقل» تعني بدلالتين متعارضتين مفهوماً مشتركاً، فان المشكل يكون سفسطائياً وليس جدلياً. ولكن ان كان جدلياً وليس سفسطائياً، عندئذ يجب الاعتراف بأني قدمت الحل الوحيد للمسائل المعروضة من قبل ابن باجة في رسالته. وبهذه الكيفية تحل المسألة التي اعترضته: وهي هل العقل الهيولاني مفارق او متصل». كتاب النفس 111 ; 5 : 728 -758(ص 412) ونلاحظ بان ابن باجة عندما تكلم عن تواجد للعقل الفعال في العقل النظري، لم يكن يعني بذلك انصهاره فيه، بل قصد مجرد علة خارجية تؤثر في العقل النظري. في حين اذاب ابن رشد العقلين الازليين في نفس العقل النظري، مما جعله يعتبره خالداً وواحداً وحادثاً ومتعدداً في نفس الوقت.

متعدداً بتعدد الأفراد، وواحداً بوحدة نوعه البشري، وهكذا يصير العقل الهيولاني فردياً بمساهمته في تشكيل العقل النظري، ولكنه في ذاته واحداً وشاملاً ومجرداً من كل طابع فردي.

وهكذا فبتخليص العقل الهيولاني من التعدد، وجعل العقل النظري مكاناً لتفاعل مقولتي الوحدة والتعدد، يكون ابن رشد قد تلافى مأزق الوحدة والتعدد بالنسبة للعقل، فكل إنسان يملك عقله الخاص، أي صورته الخاصة والاصلية[1]، دون أن يكون منفصلاً عن نوعه، أي دون أن يكون محروماً من الاشتراك في نفس الصورة النوعية الواحدة الذي تضمنه الصورة الخاصة. بعبارة أوضح لكل فرد عقل يخصه هو العقل النظري، ولكنه يشترك مع البشرية في امتلاك العقل المادي المشترك. وهكذا لا يثبت ابن رشد تعدداً للعقول على حساب وحدتها، ولا وحدتها على حساب تعددها. فالافراد ينفردون بعقول خاصة بهم، ويتميزون بها عن المجموع، دون أن يحرمهم ذلك من التوحد في عقل واحد وهكذا تتحقق في نفس الوقت الملكية الخاصة والعامة للعقل.

وليس معنى هذا أن الوحدة تطرح على صعيد عقل عام في حين ينفرد العقل النظري بالتعدد، بل تتواجد الوحدة والتعدد في نفس العقل الواحد، الذي هو العقل النظري، أي أن هذا العقل النظري في نفس الوقت الذي يضمن فيه تميز الافراد وكثرتهم وتكونهم وفنائهم، يضمن لهم وحدتهم وخلودهم .

وهكذا لن يوجد، في هذا الأفق، زيد بوجود عمرو أو يوجد الإنسان قبل أن يوجد، ولن يحدث الإنسان أو يفسد كحيوان فقط، لأنه لم يعد الجميع يشتركون في نفس العقل الواحد، ولم يعد ما يميز فرداً عن غيره صفاته الحيوانية فقط، ما دام العقل عاماً وليس فردياً، بل اصبحوا بجانب اشتراكهم في الكمال الأول الواحد، يتميزون بعقل فردي يسمو بهم عن المرتبة الحيوانية ويستملكهم الصفة البشرية الخاصة التي تجعلهم يستقلون في وجودهم البشري ويملكون كيانهم العقلي الخاص.

---

(1) انظر كروث ايرنانديس، م. م، ص 165.

(2) يصف خلود العقل النظري وفساده في كتاب النفس مراراً، مثلاً «تنطوي النفس في حقيقة الأمر على عناصر ثلاثة من العقول: العقل القابل والعقل الفاعل والعقل الناتج عنهما، الذي هو حادث وفاسد من ناحية وخالد من اخرى» 111 ;5 :570 - 574 (ص 406). كما يصفه بالخلود في 111 ;5 :623 «اذن العقل النظري من هذه الناحية، غير حادث وغير فاسد»؛ ويصف وحدته في 111 ;5 :594 - 596 (ص 407) «يمكننا ان نقول من هذه الناحية ان العقل النظري واحد من كل من الناس»؛ وانظر أيضاً 111 ;5 :566 - 605 (ص 407).

وعلى مستوى الزمان اصبح الفرد، بسبب التركيب المزدوج للعقل النظري الذي يملكه، خالداً في داخل نوعه الذي لا يناله الزمان والفساد، ومتكوناً فاسداً وزمانياً كفرد، ومن ثم عندما يموت يصحب معه الجزء الفاسد، في حين يظل باقياً بجزئه الخالد[1]، وبعبارة أخرى، عندما يموت الفرد تموت معه معارفه الشخصية كما يموت معه حبه وبغضه، لأن معارفه وانفعالاته لا يمكن أن تقوم وتبقى بغير مساهمة الجسم، إلا أن المبادىء الكلية للمعرفة والوجود تبقى خالدة باعتبارها ميراثاً بشرياً عاماً يضمن خلود العقل، وكأنها البنية النظرية العامة للعقل البشري. فالمشترك خالد، والخاص فاسد. ويبقى الكل ويتلاشى الافراد داخل الكل المستمر.

ويسري مفعول هذا الحل على المعضلات المعرفية سواء تعلق الأمر بموضوعاتها أو بافعالها، وسواء نظر اليها من زاوية الوحدة والكثرة، أو من زاوية الخلود والحدوث، فلم يعد اثبات الاشتراك الجماعي في نفس المعرفة الواحدة يؤدي الى محال التلازم الضروري بين معرفة زيد أو نسيانه ومعرفة عمرو أو نسيانه، لأنها بجانب امتلاكهما لمعرفة مشتركة يختلفان في الأنفراد بمعرفة أو بجانب خاص في المعرفة العامة نتيجة ارتباط العقل النظري بالخيال. فالاشتراك في المعرفة الواحدة لم يعد يتعارض مع اثبات التميز والاختلاف في كيفية حصولها، ولهذا عندما يتمكن فرد ما من تحصيل معرفة علمية، عبر مجهوده الشخصي، فإن ذلك لا يحتم أن يعرف الآخرين ما استطاع ان يحصله في نفس اللحظة بكيفية آلية ومن غير ان يقوم بمجهود معرفي، لأنهم لا يملكون صوره الخيالية، اي المواد التي استخلصت منها المعرفة العلمية؛ بعبارة اوضح لا يعرف الآخرون ما يعرفه فرد معين في وقت ما وبمجهوده الشخصي، لأنهم لا يملكون عقله، كما لا يملك الفرد معرفة الجميع، لأنه لا يملك صورهم الخيالية ومن ثم عقولهم النظرية[2].

---

(1) انظر كتاب النفس، 111 : 5 : 420 - 425(ص 401) ; 5 : 470 - 474(ص 403) ; 05 : 584 -623(ص 407).

(2) يعرض لمحالات الوحدة والتعدد في كتاب النفس كالآتي : « ان وضعنا العقل الهيولاني غير متعدد بتعدد الافراد، فستكون له نفس الصلة مع كل فرد يوجد في كمال الاخير الحادث ؛ وبالتالي، ان اكتسب احدهم فكرة ما، لسيملكها الجميع حتماً. ذلك ان سبب الصلة بين الافراد، هي صلتهم فيما بينهم وبين العقل الهيولاني، كما ان الرابط بين الناس والمعنى الحسي سببه الصلة بين الكمال الاول للحس والقابل للمحسوس (والحال ان بين العقل الهيولاني وجميع الناس الموجودين بالفعل في زمن معين في كمالهم الاخير ينبغي ان تكون الصلة متطابقة، إذ لا شيء بغير علاقة الصلة بين الشيئين المرتبطين)، فإذا كان الامر هكذا، فعندما تكتسب فكرة ما، من الضروري ان اكتسبها انا ايضاً، وهذا محال » 111 ; 5 : 449 -466ص 402 - 403.

ومن ثمة نفهم لماذا توجد كثرة وتباين في المعرفة الواحدة بين الناس، ولماذا يختلف الناس في درجة معارفهم لأنه عند «استناد هذه الكليات الى خيالات اشخاصها صارت متكثرة بتكثرها وصار معقول الإنسان عندي، مثلاً، غير معقوله عند ارسطو، فإن معقوله عندي إنما استند الى خيالات اشخاص غير الاشخاص الذين استند الى خيالاتها معقوله عند ارسطو»[1]؛ وبنفس الكيفية تم حل مشكلة التعدد اللانهائي لأفعال المعرفة في نفس الوقت طالما ان جزءاً من العقل النظري، وهو الخيال، يشكل جانباً أساسياً من فعل المعرفة، إذ بفضله يمكن لعدد لا يحصى من الناس أن يفكروا في نفس المعقول الواحد وفي نفس اللحظة دون أن ينفذ هذا المعقول أو يستحوذ عليه واحد منهم، بل يمكن لنفس الفرد أن يباشر عدة تعقلات بصدد معقول واحد، دون أن يكون في ذلك ما يجلب صعوبة في الفهم أو محالاً؛ كما أنه بفضل العقل النظري استطاع ابن رشد أن يفسر ظواهر النسيان والكلال الفكري، وكذلك الصواب والخطأ، «فاتصال المعقولات بالصور الخيالية اتصالاً ذاتياً يلحقها النسيان لذهاب الصور الخيالية، ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال، ويختل ادراك من فسد تخيله»[2].

ويمتص العقل النظري، من جهة أخرى الصعوبات التي تطرح على مستوى الزمن والصيرورة بالنسبة للمعرفة العلمية؛ إذ أن أطروحة العقل النظري ضمنت الخلود للمعرفة الفردية، دون أن يؤدي ذلك إلى أن يكون الفرد الواحد عارفاً بالمعرفة الماضية والمستقبلية، ودون أن يوجد شخص ما يعرف كل علوم ارسطو من غير أن يعرف ويتعلم ما كتبه، وفي نفس الوقت ضمنت حدوث المعرفة وصيرورتها واندراجها تحت مقولة الزمن، كما ضمنت تقدمها

---

* ويعبر عن ذلك بكيفية اخرى « ان طريقتي في تقدم ماهية العقل الهيولاني، تحل كل المسائل المترتبة عن القول بان العقل واحد ومتعدد، والذي عرضت مضمونه . ذلك انه إذا كان المعقول واحداً بالنسبة لك وبالنسبة لي في كل الأحوال، فعندما اعرف احد المعقولات فانك ستعرفه بالذات، وهذه احدى المحالات من بين محالات اخرى لهذا القول . اما اذا وضعت المعقولات متعددة، فانه سيكون المعقول بالنسبة لي ولك واحداً في النوع واثنين في العدد؛ وعندئذ، سيكون المعقول يحتوي على معقول آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ومن ثمة لن يفهم التلميذ من معلميه شيئاً، اللهم ان لم تكن معرفة المعلم محدثة وخلاقة لمعرفة موجودة سابقاً عند التلميذ، على النحو الذي يمكن به ان تشعل نار ناراً اخرى من نفس النوع، وهذا مستحيل، ان الذي جعل افلاطون يعتقد ان المعرفة تذكر، هو تصوره ان يكون للمعلم والتلميذ معارف مشتركة، بهذه الكيفية، وانا اقول ان المعقول الذي عندي وعندك متعدد بحسب الموضوع الذي يجعله صادقاً، اعني الصورة الخيالية، وواحد بحسب الموضوع الذي يجعل منه عقلاً موجوداً (وهو العقل الهيولاني) ؛ وبهذه الكيفية يتم حل هذه المسائل بكيفية تامة » م . م 111 ; 5 : 709 - 728 ص 411 - 412 .

(1) ابن رشد، كتاب النفس ص 81 .

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 81 .

دون السقوط في العدمية لأن كل جانب من المعرفة ضابط للجانب الآخر؛ فالعقل الهيولاني يكبح جماح الصيرورة وينظمها، باثاً فيها بنية ثابتة أو بلغة هيراقليط لوغوساً، والعقل المنفعل يشحن الوحدة بحرارة التحول والديناميه وثراء التعدد والتباين.

وبذلك يمكن أن نقول أن هناك استمراراً معرفياً وثيقاً بين الإنسان الصائر والمتكون والعقلين الخالدين والوحيدين، سواء بفضل وحدة الموضوع والصورة، أو ارتباط الكمال الأول بالثاني. ويؤمّن هذا الاستمرار العقل المنفعل من جهة، حيث يشكل جسراً للعقل الفعال في الإنسان، والعقل النظري من جهة ثانية، حيث يكوّن جسر الانسان في العقل الهيولاني؛ إذن هناك عقل يربط المتعالي بالمحايث، وعقل يربط المفارق بالملموس، ويشكل الجميع نغمة واحدة متسقة هي المجهود البشري العام، الفردي والجماعي من أجل المعرفة والسعادة.

ولكننا لا نستطيع أن نفهم الاستمرارية هذه إلا إن ربطناها بفكرة الفصل بين المستويات المختلفة، خصوصاً بين الكمال الأول والثاني، أي بين العقل الهيولاني والعقل النظري.

إذن فكرة ربط الموضوع الأقصى بالموضوع المباشر، وفكرة فصل الكمال الأول عن الثاني، انقذتا معاً المعرفة العلمية والكيان الانطولوجي للعقل النظري. فالربط بين مستويين من الموضوعات، والفصل بين مستويين من الكمالات هو الذي انقذ نظرية ابن رشد العقلية من الالزامات والنقائض الشهيرة المذكورة. وليس في هذا الربط والفصل أي تناقض ما دام الربط الأول ليس انطولوجياً، أي لا يعني القول بأن طبيعة الموضوع الثاني من طبيعة الأول، في حين أن الربط موجود بين الكمالين، ولكن التوحيد هو الغير مقبول بينهما.

يبقى أن نتساءل، بعد كل هذا ما هو الحدس الحقيقي لابن رشد هل هو حدس الوحدة أو حدس الثنائية أم حدس آخر. ؟

لقد سبق أن تجلى لنا ، بمناسبة طبيعة العقل الهيولاني، أن حدس ابن رشد الاساسي بصدد نظرية العقل كان حدس الوحدة، إذ هو السمة المميزة للنسق الرشدي في هذا المجال، ولكنه عندما كان بصدد مواجهة مصاعب نسقه السيكولوجي ـ العقلي والتي ترتبت على نظريته في وحدة العقل الهيولاني اضطر أن يبني تحاليله وحلوله على إيقاع الثنائية، وهكذا توالت معالم الازدواجية سواء تعلق الأمر بالموضوع أو بالكمال، بالقوة أو بالفاعل، بالبنية أو بدينامية الأخراج الى الفعل، بالإنسان أو بالعقلين الخالدين، أو بالعقول الإنسانية الأخرى، وسواء تعلق الأمر بموضوع يلعب دور المادة لأمرين اثنين ودور الكمال لموضوعين اثنين، أو بشيء يكون له موضوعان وكمالان.

فلقد تبين لنا كيف أن العقل الهيولاني يلعب دور الموضوع بالنسبة للعقلين الفعال والنظري معاً، كما تبين لنا نفس الأمر بالنسبة للعقل المنفعل أو الخيال إزاء نفس العقلين أيضاً ولكن بمعنى مختلف لأن العقل الهيولاني يلعب دور الموضوع للعقل الفعال لا ليخرجه هذا الأخير الى الفعل فقط بل وليشكل معه مركباً واحداً هو النفس الناطقة البشرية، في حين أن يكون العقل الهيولاني موضوعاً للعقل النظري معناه أنه يشكل مادته الأولى بجانب المادة الثانية، والعقل المنفعل يقوم بدور الموضوع للعقل الفعال، ولكن ليسوقه هذا الأخير الى الفعل فيصبح معقولاً بالفعل أو معقولاً نظرياً أي عقلاً نظرياً في نهاية الأمر؛ معنى ذلك أن علاقة العقل الهيولاني بالعقل الفعال وعلاقة العقل المنفعل بالعقل الفعال ترمي، في آخر المطاف، الى تكوين بنية أو حقيقة العقل النظري، ومن ناحية أخرى، يترتب عن علاقة الموضوع المزدوج الاتجاه (أي العقلان الهيولاني والمنفعل)، إزاء ذاتين مختلفتين (العقلان الفعال النظري)، أن يكون لكل واحد من هذين الأخيرين موضوعان اثنان.

وهذه العلاقة قابلة للأنعكاس الى حد ما، فالعقل الهيولاني والمنفعل موضوعان للعقل الفعال باعتبار ان هذا الأخير كمال لهما، ولكن أيضاً لا يقال ذلك عليهما بنفس المعنى، كما أن العقل الهيولاني موضوع للعقل النظري، باعتبار ان هذا الأخير كمال له، في حين لا نستطيع ان نقول ذلك بالنسبة لعلاقة العقل المنفعل بالنظري فالأول موضوع للثاني من دون أن يكون الأخير كمالاً للأول، لأن النظرة لا تكون كمالاً للون بل للعين.

وحيث أن العقل الهيولاني كمال للإنسان، والعقل النظري كمال للإنسان وللعقل الهيولاني معاً، فإنهما يكونان مستكملين بكمالين، احدهما مفارق والآخر ملموس؛ فالعقل الهيولاني مستكمل بالفعال والنظري، والانسان مستكمل بالهيولاني والنظري؛ ويبدو واضحاً ان الهيولاني يلعب دور الوسيط بين الفعال والنظري والإنسان في نفس الوقت، فهو موضوع للعقلين الفعال والنظري، وكمال أول للإنسان، هذا الكمال الذي هو قريب جداً من القوة أو المادة.

وتؤدي عملية الإخراج الى الفعل، الى أن يصبح المخرج جزءاً من بنية جديدة، حيث يترسب في كيانها، فعلاقة العقل الفعال بالهيولاني والمنفعل، تؤدي الى أن يصبح العقل الفعال جزءاً من بنية عقل جديد هو العقل النظري، التي تحتوي أيضاً على العقلين الهيولاني و المنفعل.

والقاء نظرة عامة على هذه العقول يجعلنا نلمح وجود موضوعين، وصورتين أو كمالين، يلعبان دورهما بالنسبة للمستويين، الميتافيزيقي والفيزيقي، فاللذان يمثلان المرتبة الأولى، العقلان الهيولاني والفعال، يقومان بدور الموضوع والكمال لبعضهما، ولكنهما يلعبان نفس

الوظيفة بالنسبة للعقلين، النظري والمنفعل، اللذين يمثلان المستوى الفيزيقي ؛ وفي المقابل يقوم العقلان الأخيران ـ النظري والمنفعل ـ بدور الموضوع والكمال إزاء المرتبة الميتافيزيقية والفيزيقية معاً، أي إزاء العقل الفعال والنظري.

إذن الاتصال غير مقطوع بين هذه المراتب العقلية والوجودية، لا لأن هناك حلقات ومسطى تربط بين هذين المستويين الأساسيين، المستوى الفيزيائي ـ الإنسان والمستوى الميتافيزيقي فحسب، بل ولأن الميتافيزيقي، عند ابن رشد، لا يتجلى إلا في الفيزيقي ولا يتدعم وجود الفيزيقي إلا بالميتافيزيقي. فكل منها يفعل في الآخر أو يقوم به أو يتجلى من خلاله، إذ لا بد للفعالية ان تتجلى عبر القوة، والقوة لا تظهر إلا بفعل الفعالية، ولا يتحقق الخلود إلا عبر الزمان، وذلك في عالم الكون والفساد.

وهكذا يتجلى لنا أن حدس ابن رشد المهيمن على هذا المستوى هو حدس الثنائية، ولذلك لن نغالي ان سمينا الفلسفة الرشدية بالفلسفة المزدوجة، إذ أن الازدواج ثابت من ثوابتها، سواء على مستوى المنهج، إذ أن ابن رشد أمام المعضلات الحرجة، يعمل على الافلات من مآزقها، بالتمييز بين المستوى الفكري أو الطرح النظري البحث، حيث من اللازم، مراعاة التماسك في التحليل والبناء ومستوى الوجود الفعلي أو الممارسة الواقعية، التي تترك مجالاً لتليين التأكيدات والمواقف؛ أو على صعيد المضمون والمعالجة، فاشهر نظرياته التي يعرف بها نسقه الفلسفي بصفة عامة لها هذا الطابع الثنائي، سواء في مجال الفيزياء وما ينضوي تحتها من علوم ومن بينها السيكولوجيا أو في مجال الميتافيزيقيا، فهناك دوماً موضوع مزدوج وكمال مزدوج أو صورة مزدوجة، ومحرك مزدوج، وحقيقة مزدوجة، هذا علاوة على ازواج القوة والفعل، الصورة والمادة المتحركة، والمحرك، الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ولكننا عند تقليب النظر وتعميقه في ثنايا نظرياته المزدوجة نكتشف حدساً آخر ثلاثي الايقاع ، ويمكن العثور عليه واضحاً في تحاليله السيكولوجيه أساساً ، ولكنه يوجد أيضاً مبثاً في الأبواب المختلفة لفلسفته . فالعقل النظري مثلاً يتركب عنده من عناصر ثلاثة ، من العقل المادي والعقل الفعال والعقل المنفعل[1] ؛ وهذا العقل ذاته يمتاز بواجهات ثلاث هي العقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد ، بحيث يمكن اعتبارها صيرورة ثلاثية نحو العقل الفعال ، هذه اللحظة التي يعبر عنها العقل المستفاد الذي هو تتويج وتجاوز للعقلين السابقين ، وتحقيق للكمال الاسمى ، الذي هو الأفق الأقصى للوجود البشري . وهذا

---

(1) كتاب النفس ، 111 ; 20 : 5 - 20 .

الإيقاع يسري على مختلف الظواهر الفيزيائية ، ففي كل شيء أو ظاهرة طبيعية توجد عوامل ثلاثة ، الفعال والمنفعل والشيء الناتج عنهما ، أو المادة والصورة والمركب منهما ، أو المحرك والمتحرك والحركة ، وعلى هذا المنوال يمكن وصف التعقل الذي هو نتيجة العقل والمعقول .

وهكذا توجد في البداية وحدة أصلية، لا تلبث أن تتطور الى ثنائيات عديدة، تفرز هي الأخرى ثلاثيات، فالبداية تتسم بالوحدة والبساطة والسمو، وكأنه لا وجود للوجود بالمعنى الفعلي والملموس في هذا المستوى، لأن الأمر يتعلق بوجود ثابت وخالد وواحد، يستوعب الكل ويسري في الكل، باعتباره جوهره وقانونه أو منطقه العميق، ولكنه في حد ذاته يفتقد حيوية الطبيعة وخصب الصراع الذي يميز الوجود الفعلي. وفي المرتبة الثانية تظهر الثنائيات التي تحمل التناقض المكشوف، إذن، من الوحدة ننتقل الى التناقض، الذي يضرم نار الصراع والحركة والصيرورة أي يشعل مسلسل الكون والفساد ؛ ولكن لحد الآن لا يمكن القول بانه قد ظهر الوجود الفعلي الفيزيائي، أي المكتمل، لأن التحقق الفعلي الناجز يقتضي تحقيق لحظة الكمال بمعناه القوي، أي النهاية والانتهاء من صيرورة الحوادث والتحول من الصيرورة الى الوجود . إلا أن شروط الميلاد توفرت كاملة ، أو بالأحرى أن مسلسل تكوينه بكيفية ملموسة وشيك الانتقال الى مرتبته النهائية؛ وهكذا يكون التناقض سر الوجود الفعلي الملموس، الذي يضمن حركته واندفاعه نحو التجلي، بل ويضمن بقاءه. إلا أن لحظة الظهور الفعلية، هي اللحظة الثالثة ، لحظة تتويج اللقاء بين ثنائيات الوجود والفعل الأساسية : القوة والفعل، المادة والصورة الخ. إن المسيرة نفسها ثلاثية، فاللحظة الأولى هي لحظة الثبات والخلود والوحدة، واللحظة الثانية هي لحظة الصراع والزمن والصيرورة والكثرة، في حين تبدو اللحظة الثالثة هي لحظة الأحداث الفعلي الجامع للثبات والصيرورة للوحدة والكثرة للخلود والزمن . اللحظة الأولى لحظة الانطولوجية، لحظة ما بعد الطبيعة وما قبل الزمن، في حين أن اللحظة الثانية وخصوصاً الثالثة هي لحظة الطبيعة أي لحظة الكون والفساد

* * *

وهكذا نستطيع أن نقول بأن بنية العقل النظري ، التي يتم فيها لقاء هذه العوامل المختلفة والمراحل المتدرجة، تنطوي على توتر انطولوجي - ابيستيمولوجي حاد، هو التوتر القائم بين الخلود والزمن، الثبات والصيرورة، الوحدة والتعدد. ولكننا إن نظرنا الى هذه البنية من زاوية ما يمكن تسميته بسيكولوجية الفعل والانفعال، فسنجدها بنية سكونية، اساسها علاقة القابل بالفاعل، وعلاقة المادة بالصورة، بل أن القابل يبحث عن صورته، وفاعله، ويميل نحوه ويتجه الى الانضمام اليه والتوحد به انطولوجيا. ويبدو ان علة غياب التوتر، على هذا المستوى، هو

فصل العقل عن الإرادة، وربطه بالسببية. في حين ان علاقة، كالتي تسود في بنية النفس في التحليل النفسي بين الهو (الذي يحتوي هو الآخر على طاقة ترتكز على موضوعين هما اللاشعور الجماعي والفردي) والأنا، والأنا الأعلى هي علاقة التنافر العنيد، علاقة الطاقة المندفعة بنقيضها الذي يعمل على كبحها واجهاضها، أي انها علاقة التحفز بالاحباط أو القمع، وليست العلاقة علاقة القابل بالفعال والمادة بالصورة بل بالعكس هي علاقة الاندفاع بالقمع، علاقة مع عنصرين لا يتحكم فيهما الفرد معاً، ولا يدري سرهما ووجودهما اللهم إلا عن طريق آثارهما عليه.

إن نظرية العقل الرشدية إذن تمتاز بالسكونية على المستوى السيكولوجي، وبالديناميةالمتوترة على الصعيد الميتافيزيقي ـ الابيستيمولوجي. وذلك لأن ابن رشد كان يحلل العقل البشري في افق الاسوياء، بل في افق «السعداء» أو في أفق الذين في الطريق اليها، ولا يهتم كثيراً بالجمهور المنهك في انتاج الخيرات المادية والجمالية عن طريق التقنيات والفنون وبناء المجتمعات والمؤسسات والاخلاق بفضل عقلهم العملي وقواهم الحسية وعلومهم العملية. في حين كانت السيكولوجيا التحليلية تفكر وتنظّر ضمن مجال المتوترين والمبدعين والمنحرفين، مجال انخفاض التوتر أو احتدامه. وبعبارة أوضح كان ابن رشد يفكر في مجال الإنسان المنتج والمتأمل والخدوم أو الشارح في ميدان العلوم النظرية وفي ميدان الفلسفة الأولى، بينما كانت السيكولوجيا التحليلية تشخص الإنسان المنتج بكيفية خارقه أو الإنسان المتوقف عن الانتاج والذي اصبح عالة على الإنسانية، أي إنها تهتم بالذين اخترقوا الزمن واعلنوا عهداً جديداً أو تهتم بالذين توقف زمانهم وعجزوا عن المساهمة الايجابية والمنتجة للحضارة البشرية. لقد كانت نظرية العقل الرشدية تهتم بالإنسان السعيد، بينما كانت السيكولوجيا الفرويدية ـ مثلاً ـ تهتم، أساساً، بالإنسان الشقي، ولذلك كانت نظرية العقل الرشدية تنظر الى الإنسان وهو يتجه صوب العقل الفعال، أملاً في امتلاك الحقيقة برمتها، وكانت تدرس الإنسان من حيث هو مندفع من العلوم الى الميتافيزيقا، في جو من المسؤولية والانشراح والإيمان بالقدرة على الوصول الى الأفق الأقصى للانسان والمعرفة والوجود، بينما كانت سيكولوجية فرويد تنظر الى الانسان المرتد الى طفولته أو الناكص عن واقعه والمختل في توازنه «واللامسؤول في ممارساته والشقي في شعوره.

وهكذا يكون التقابل تاماً بين سيكولوجية طموحه حافزة أو جاذبة للإنسان نحو مثل أعلى، أي سيكولوجية نظرية وعالمه، في مقابل سيكولوجية تقنية وعلاجية وتحليلية، تعمل على رفع الإنسان الذي هو دون مستواه الى المستوى العادي من دون طموح للوصول الى مثل أعلى أو تعمل على تحليل الذين خرقوا العادة ضد العادة ليصيروا قدوة لعادة جديدة. وهذا ما يجعل السيكولوجيا الرشدية، سيكولوجية الانسان فوق العادي ولكن بمقياس العادة أي بمقياس

الرشد ؛ بينما سيكولوجية التحليل النفسي ، هي سيكولوجيا غير العادي سيكولوجية اللارشد ولهذا فالفرق شاسع بين البنيتين النفسيتين من الفكرين الرشدي والتحليلي، سواء من حيث التكوين أو القصد أو الموضوع أو المنهج أو المستوى ولو انهما يشتركان في الشكل الثلاثي للبنية العقلية، إذ تربط بنية العقل النظري، وهو عقل الفرد البشري، بين فاعل اقصى (وهو العقل الفعال) بموضوع اقصى (وهو العقل الهيولاني)، عن طريق موضوع متوسط، هو في نفس الوقت قادر على التحول الى محرك وفاعل ومتوسط (وهو الخيال أو العقل المنفعل)؛ فالعقل النظري يجمع بين القطبين سواء على مستوى الفعل والقبول أو على صعيد الخلود والصيرورة أو في أفق الكثرة والوحدة. ولكن التوتر الناشيء عن اجتماع هذين القطبين المتعارضين داخل العقل النظري قد يتجه نحو حل سعيد يتبلور في العقل المستفاد. وشأن العقل النظري كشأن بنية النفس في التحليل النفسي التي تجمع بين ابعاد فردية وجماعية، بيولوجية وأخلاقية، ماضية وحاضرة، مندفعة وقامعة. ولكن التشابه شكلي فقط، لأن مضمون الرموز وعناصر البنية ومداها مختلفة؛ فالعقل يكاد يختفي في العناصر الثلاثة للبنية الثلاثية في التحليل النفسي، لأن الأمر يتعلق أساساً بصراع بين القوى البيولوجية المندفعة مع القيم الاجتماعية المتعالية؛ في حين ان الجسم أو البيولوجيا، أو النفس النزوعية تكاد تختفي من بنية العقل النظري عند ابن رشد.

ونسجل من كل ما سبق مدى مرونة الفكر الرشدي فهو لا يتحجر حول مبدأ واحد أو يتوقف عند رؤيا أو منظور بعينه لا يبرحه بل تحاليله تنساب من موقف إلى آخر، ومن موقع إلى غيره دون إحساس بالحرج أو التردد، وهذا شأن المفكرين الكبار. لقد تبنى حدس الوحدة على المستوى الانطولوجي، على مستوى المبدأ ولكنه، على مستوى الواقع، أي على المستوى الفيزيائي، ومستوى الممارسة البشرية ينتقل الى حدس الثنائية والتعدد الثلاثي؛ إن فلسفة ابن رشد فلسفة وحدوية على مستوى الاطروحة أو النظرية العامة، ولكنها فلسفة ثنائية أو ثلاثية على مستوى مشاكل وحلول الاطروحة لقد كان ابن رشد صارماً في المبدأ مما جعله يغامر بانشاء نظرية لوحدة العقل، ولكنه كان مرناً عند التطبيق الى حدود التناقض.

ثالثاً: العقل الفعال: الكمال الأول للعقل الهيولاني

تسمح نظرية العقل النظري أو الموضوع المزدوج من ناحية أخرى أن تحل مشكلة علاقة العقل الفعال بالعقل الهيولاني. فما دام الافراد يملكون عقلاً منفعلاً أو صوراً خيالية فإن ذلك يتيح للعقل الفعال أن يباشر فعله عليها لتحويلها إلى معقولات بالفعل، هذه المعقولات التي تسوق بدورها العقل الهيولاني الى الفعل، مما يجعل العقل الفعال يتصل بالعقل الهيولاني عبر الإنسان أي عبر ممتلكاته من الموضوعات الخيالية.

ولكن اثبات الاتصال شيء، والكشف عن طبيعته وكيفية انجازه شيء آخر، خصوصاً بالنسبة لهذه المسألة الشائكة التي لم يقدم بصددها ابن رشد العناصر الكافية للقيام بتحليل مفصل. وتتطلب منا معالجة هذه المعضلة التطرق الى عدة قضايا كقضية نوعية العلاقة أو نمط الاستمرارية أو الاتصال بين العقلين أو المبدأين الخالدين العقل المادي والعقل الفعال، وهل هي علاقة هيكلية، وهل يشكلان بنية واحدة داخل النفس الإنسانية أو خارجها، أو بلغة مشائية، هل هي علاقة صورية أو علاقة الفعل بالقوة والفاعل بالموضوع والمحرك بالمتحرك؟ أي هل هناك وحدة بينهما، وفي أي مستوى، بداخل النفس العاقلة بحيث يمثل أحدهما دور الصورة والفعل والآخر دور المادة والقوة، وفي هذه الحالة هل هذه النفس العاقلة محايثة للفرد أم هذه الوحدة مفارقة لهما معاً، أم أنهما يشكلان جوهرين مفارقين مستقلين أحدهما عن الآخر.

نشير في البداية الى أن العقلين يشكلان في سلم العقول المفارقة طبيعة متوسطة بين الطبيعة المتعالية للعقول السماوية والطبيعة المحايثة الفانية لعالم الكون والفساد؛ وهكذا فهما لا يرقيان الى مستوى العقول السماوية، لأنهما متجهسان الى العالم البشري ومن خلاله الى عالم الكون والفساد، ولأنهما مرتبطان به انطولوجيا ووظيفياً، بخلاف العقول السماوية. كما نلفت الانتباه من جديد الى تباين هذين العقلين من حيث وظيفتهما وفعلهما، وهو التباين الذي يوجد بين فعل التلقي الذي هو الاستعداد لصيرورة الأشياء، وفعل التجريد الذي هو فعل انتاج الأشياء وصنعها.

إلى هذا الحد يتفق «الشراح» على هـذا التشخيص، باعتبـاره الحد الادنى الـذي يجمع التيارات المشائية، وربما التيارات الأفلاطونية المطبوعة بالمشائية ايضاً، ولكن ما أن يتم الشروع في استخلاص النتائج من الاختلاف بين الوظيفتـين وتحليلها وتـأويلها حتى تبدأ المغامـرات الفكرية في الظهور ويتبلور التعارض المذهبي بين المدارس الفلسفية المختلفة؛ أي أنـه عندمـا يبقى التمييـز مطروحـاً على المستوى الوظيفي، يبـدو الجميع متفقـاً الى حد مـا خصوصـاً في الشكل، ولكن ما أن يتم البدء في البحث عن تميز جوهري وانطولوجي وربما مكاني من خلال التباين في الوظيفة والسلوك حتى تختلف الآراء شيعاً متنابذة.

وقد عرف تاريخ الاختلاف بصدد هذه المسألة استقطاباً اساسياً في مدرستين، مدرسة أولى مشهورة تاريخياً بمحور ثامسطيوس ـ الاكويني، وهي التي تقول بوحدة العقلين الخالـدين وبمحايثتهما للنفس البشرية باعتبارهما يكونان بنية واحدة داخلها تتركب من شيء يمثل القوة أو المادة وهو العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وآخر يمثل الفعل أو الصورة، وهو العقل الفعال. وقد تم بناء هذا القول بالاعتماد على استشهادات من كتاب النفس لأرسطو، وبالاعتماد على بعض المعطيات من الفيزياء والميتافيزيقا الأرسطية . أما المدرسة الثانية فهي التي عرفت تاريخياً باسمي الاسكندر ـ ابن رشد، والمشهورة باطروحة تعالي العقل الفعال، اعتماداً على مبدأ ان الاختـلاف في الوظيفـة يقود الى الاختـلاف في الجوهـر ويعود اليـه، وعلى مبـادىء فيزيـائيـة وميتافيزيقية أخرى من التراث المشائي، وعلى شهادات ارسـطية، أي أن هـذه المدرسـة تقر ـ عموماً ـ باختلافهما الوجودي، لأن احد العقلين وهو العقل الفعال يمتاز بأن جوهره الفعل وان فعله مستمر لا ينقطع، ومعرفته مطابقة لماهيته وإنها لا تنقطع سواء تلك المتجهة نحو الجواهر المفارقة ونحو الاله او المتجة الى ذاته، وهذا العقل ليس بالقوة إزاء اي شيء، لهذا فهو لا يعرف أشياء العالم المادي، لأنه غير مفتقر لأن يخرج عن ذاته في اتجاه العالم الحادث والفاسد ليعرفه، اللهم إن كان يعرفه بكيفية اشرف ، أي يعرف مبادئه ومعاني أشيائه النوعية بنظرة ميتافيزيقية تتسم بالوحدة والخلود[1]، في حين يقف العقل الثاني، أي العقل المادي أو العقل بالقـوة على طرفي نقيض من الأول لأنه يوجد بالقوة باستمرار ولو تم أخراجه الى الفعل، كما أن قوته مطابقة

---

(1) يثبت ابن رشد ، فعلاً ، للعقل الفعال معرفة بالعالم المادي ، ولكن بكيفية اشرف ، حيث يقول « وجب ضرورة الا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل الذي منا ، غير تصور الاشياء ، ولذلك ما قيل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التي هنـا ، لكن يجب ان يكون يعقـل هذه الاشيـاء بجهة اشـرف ، وإلا لم يكن هنا مغايرة بيننا وبينه » تلخيص ما بعد الطبيعة ص 144 -146 ؛ كما يضيف في نفس الكتاب « وذلك انهم (اي ارسطو واصحابه) يصرحون في العقل الفعال ، انه يعلم ما هنا ، اعني ما دونه ، وكذلك في عقول الاجرام السماوية » ص147 .

لماهيته، وهو يتلقى جميع المعقولات لأنه القابل الوحيد لهذا الصنف من الموجودات.

لكن ضم الاسكندر الى ابن رشد في مدرسة واحدة ليس مشروعاً إلا في حدود ابراز التباين المذهبي الواضح بينهما، ذلك أنه في الوقت الذي يجسم فيه الاسكندر العقل المادي (الهيولاني) أو على الأقل يخضعه لمنطق الحتمية البيولوجية، وفي الوقت الذي يؤله فيه العقل الفعال فتبتعد الشقة بين هذين النمطين من العقل وجودياً وميتافيزيقياً بالرغم من التقائهما عملياً في مرحلتين بمناسبة أطلاق مسلسل الاخراج الى الفعل من قبل العقل الفعال أولاً وبمناسبة «استفادة» العقل بالملكة للعقل الفعال ناقلاً إياه الى مستوى الخلود بكيفية معينة في مرحلة ثانية واخيرة، فإن ابن رشد يقرب بين طبيعة العقلين حيث يدرجهما ضمن نفس المقولة، لاسيما وان ارسطو عندما أراد أن يشخص طبيعة العقل الفعال لجأ الى مقارنته بالعقل الهيولاني، فالعقل الفعال مفارق وغير منفعل وغير مخالط كالعقل الهيولاني، أي أنه يمتاز بصفات العقل الهيولاني ذاتها[1]، ولذلك يتفق ابن رشد مع ثامسطيوس في هذه النقطة ويختلف مع الاسكندر[2]. وهكذا فإن قبولنا لصفة تضاف لأحدهما، يفرض علينا إضافتها للآخر[3]، فإذا كان العقل الفعال يشبه العقل الهيولاني في صفاته الثلاث المشار اليها، فإن العقل الهيولاني، في المقابل، يشبه العقل الفعال في صفاته الذاتية والتي يبدو انه ينفرد بها عنه. أي ان العقل الهيولاني سيصبح متميزاً هو الآخر بالاستمرارية في التفكير ولكن بكيفية خاصة؛ ذلك أنه أن كان العقل الفعال ـ منظوراً اليه لا في اتصاله بفرد معين ولكن بشكل مطلق ـ مستمراً ولا ينقطع أي لا يحصل أن يفكر أو بالاحرى أن يجرد تارة، وتارة أخرى لا يجرد فإن العقل الهيولاني، عندما ينظر اليه لا باعتباره متصلاً بفرد معين وفي ظرف محدد ولكن بصفة مطلقة أي باعتباره منسوباً الى النوع البشري، فإن تفكيره هو الآخر لا ينقطع على مستوى كثافة اللحظة الزمنية؛ فمثلاً تصور مفهوم الحصان لن ينقطع ما دام تصوره يبقى مرتبطاً بالنوع البشري، إذ

---

(1) ابن رشد، كتاب النفس، 111؛ 19: 6 - 10 (ص 440). «عند عرضه للجنس الثاني من العقل، شرع في مقارنته بالعقل الهيولاني... فهذا العقل هو أيضاً مفارق كالعقل المادي، وغير مخالط وغير منفعل» ويقول أيضاً في 19: 25 - 27 - 441 (ص 447) «... عندما قال «وهذا العقل هو ايضاً مفارق وغير مخالط وغير منفعل» كان يقصد العقل الفعال، ولا يمكنني ان اقدم تفسيراً آخر. وكلمة ايضاً «تبين انه يوجد عقل آخر غير منفعل وغير مخالط، ومن الواضح كذلك أن المفارقة هي بين العقل الفعال والعقل المادي، في حدود أن هذا الأخير يشبه الأول في كثير من صفاته».

(2) «في هذه النقطة يتفق تفكيري مع تفكير ثامسطيوس؛ ويختلف مع الاسكندر» كتاب النفس 111؛ 20: 107 - 108

(3) ابن رشد، ن. م، 111؛ 19: 30 - 35 (ص 441).

لا بد أن يوجد فرد يفكر فيه في أية لحظة، وعلى مستوى الامتداد الزمني، لأنه طالما أن النوع البشري غير فان ، فيستحيل ان ينقطع تطور مفهوم الحصان او يفسد ، ولكنه عندما يكون متصلاً بفرد معين ومرتبطاً بالصورة الخيالية المتصلة بالأفراد كل على حدة بزمانهم الخاص وطريقة ادراكهم الحسي المتميز وتفكيرهم المتقطع فإن مفهوم الحصان لا يكون تصوره مستمراً، لأن هؤلاء الافراد يفكرون احياناً في مفهوم الحصان واحياناً أخرى ينظرون الى أشياء أخرى ويتصورون مفاهيم مغايرة[1]. ومن ثم يمكن القول بأن العقلين يشتركان في عدم الفساد والخلود، لأنهما معاً لا ينطويان على عنصر التغير والفساد وهو المادة، ولذلك لا يندرجان تحت مقولة الزمان بمعناه الضيق. كما يمكننا أن نستخلص من الصفات السابقة وحدة موضوع التعقل بالعقل بالنسبة اليهما، لأن «العاقل والمعقول متطابقان في الاشياء اللامادية»[2]، أو «جميع ما ليس له عنصر يكون العقل والمعقول منها شيئاً واحداً بعينه»[3].

ومع ذلك لا يمكن نكران وجود التمايز والاختلاف بينهما والا فسيتطابقان ويكونان نفس الشيء الواحد، وهذا امر غير مقبول من جميع الوجوه[4] . فلئن كانا يشتركان في معظم الصفات فلأنهما بالضبط يختلفان في دلالاتها عليهما أو في كثافة هذه الدلالة ومن البديهي أن يكون الإختلاف في نوعية فعلهما سبباً في اختلافهما الجوهري ، فإذا كانت وظيفة العقل الفعال هي بمعنى الصنع والانتاج فإن جوهره سيكون هو الفعل بالضرورة ، في حين لأن وظيفة العقل الهيولاني هي القبول ، فمن اللازم أن يكون جوهره القوة[5] . وان يكون فعل العقل الفعال هو جوهره ، معناه أنه لا ينطوي على أية قوة للقبول ، كما يعني أنه لا يحتوي على أي شيء بالقوة ، وأنه لا يصير أيا من المعقولات ، وأنه ليس محلاً لها ، بل هو صانعها ؛ كما يعني ذلك أن فعله مطلق وخالص ، أي أن قدرته على فعل كل الصور المعقولة هي قدرة مطلقة ؛ مما يجعل شمولية القوة في العقل الهيولاني وشمولية الفعل في العقل الفعال متماثلتين[6] . وما دامت شمولية العقل الهيولاني كانت مشروطة بعدم المخالطة ، فكذلك تشترط شمولية فعل العقل الفعال الا يكون مخالطاً ومنفعلاً ، لأنه لو كان كذلك لما استطاع

(1) ابن رشد ، كتاب النفس 111 ; 20 : 133 - 155 ؛ انظر ايضاً 5 : 624 - 627 .

(2) م . م ، 111; 15 : 16 - 17 .

(3) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ل ، 1703 .

(4) « اذن من اللازم اعتبار وجود تمايز بينهما والا تطابقا بكيفية تامة » م . م ، 111 ; 19 : 79 - 81 .

(5) « م . م ، 111 ; 19 : 53 - 56 (ص 442) .

(6) م . م ، 111; 19 : 13 - 20 (ص 441) .

ان يصنع كل المعقولات ، ولأحدث ذاته[1] . ولكن مع ذلك هناك فرق بين فعل العقل الفعال و« فعل » العقل بالقوة باعتبار أن فعل هذا الأخير ، وأن كان يطرح على مستوى الكمال أي على مستوى الفعل والصورة فهو اشبه ما يكون بالانفعال وابعد ما يكون عن الفعل بمعناه الدقيق لأنه قبول أساساً[2] . ولذلك يعتبر « فعل العقل الهيولاني (وهو التصور والحكم) كمالاً له ، بينما الفعل الرئيسي للعقل الفعال ، وهو فعل التجريد ، ليس كمالاً له بل بالعكس كمالاً للآخر لا لذاته[3] . ولكن مع ذلك يجب ان نعترف بان للعقل الفعال فعلاً آخر يمكن النظر اليه على أنه كمال له ، وهو فعل « المعرفة » أو « القبول » ، الذي يجعله متلقياً لا فاعلاً وقابلاً لا صانعاً أي عارفاً لا مجرداً ، لأنه يكون إزاء معقولات ـ العقول المفارقة ـ هي عقل في ذاتها ، أي لا يختلف معقولها عن وجودها المشار اليه ، ولذلك لا تحتاج لمن يجرد معقولها عن موجودها ، فهي معقولة بذاتها ، وتفرض نفسها على العقل الفعال ، ولكن ، ونتيجة لذلك ، تختلف معرفة العقل الفعال عن معرفة العقل الهيولاني ، إذ معرفة الأول يتطابق موضوعها مع ماهيتها مطابقة تامة ، لأن الأمر يتعلق بالعقول المفارقة الاشرف منه كما يتعلق بالعقل الأول ، في حين ان معرفة العقل الهيولاني لا يتطابق موجودها مع معقولها لأن الأمر يتعلق بكائنات مادية . وينطوي هذا الاختلاف على اختلاف ضمني آخر هو الاختلاف في التوجه ، فبينما يتوجه العقل الفعال نحو الاشرف منه لمعرفته ، يتوجه العقل الهيولاني نحو الأدنى منه . ولذلك يقال الكمال ، حتى على هذا المستوى المعرفي ، عليهما باشتراك الاسم[4] .

وهكذا يتبين من هذه الفروق بين العقلين ، أن العقل الفعال أشرف انطولوجياً من العقل الهيولاني واسبق منه زمنياً[5] . ويرجع سمو العقل الفعال الى أساس ميتافيزيقي هو اسبقية الفعل على القوة ، هذه الاسبقية التي ترجع بدورها الى ارتباط الفعل بالصورة وبالكمال والماهية والحركة والوجود ، بينما ترتبط القوة بالمادة وبالقبول والانفعال والتغير والعدم[6] . فمن الناحية

---

(1) م . م ، :111 ; 19 : 62 -27(ص 441) ; 20 : 99 - 102(ص 447) .

(2) ن . م ، 111 ; 19 : 63 - 72(ص 442) .

(3) ن . م ، :111 ; 19 : 75 - 78(ص 442 - 443) .

(4) ن . م ، 111 ; 19 : 85 - 91 (ص 443)« ثم قال « المعقول بالفعل مطابق لموضوعه » في اعتقادي انه اضاف للعقل الفعال صفة تجعله يختلف عن العقل الهيولاني ، ففي العقل الفعال تتطابق المعرفة بالفعل مع موضوعها ، في حين ليس الامر كذلك بالنسبة للعقل هـ . «لأن معقوله يضاف لاشياء ليست في ذاتها عقلاً» .

(5) ن . م ، :111 ; 19 : 56 - 56 (442) .

(6) « ان الفعل في جميع الأشياء الطبيعية وغير الطبيعية هو قبل القوة بالحد وبالجوهر ، اي بالصورة » ما بعد =

الانطولوجية «الغاية متقدمة على ما قبل الغاية، وذلك أن كل شيء يتكون، فإنه يسلك بتكونه الى التمام»[1]، وعلى مستوى علاقة الوظيفة بادائها أو عضوها، يقف ابن رشد صريحاً مع أسبقية الغاية، «فمن أجل الفعل وجدت القوة على الفعل... فإن الحيوان لا يبصر لأنه يقتني قوة باصرة، بل إنما له قوة باصرة ليبصر بها»[2]. وهكذا مكّن الربط بين الفعل والكمال باعتباره غاية من أثبات اسبقية الفعل على القوة انطولوجياً. ولكن يمكن أثبات هذه الاسبقية بالربط بين الفعل والصورة أيضاً، ذلك أن الهيولى (المادة) تستكمل بالصورة، وحيث أن الشيء يستكمل بالأتمّ، ولأن الصورة تساوي الفعل[3] «وجب أن يكون الفعل أكمل من القوة ومتقدماً عليها في الوجود»[4]. ويستطيع الربط بين الفعل والحركة من جهة أخرى اثبات اسبقية انطولوجية ـ منطقية وزمانية للفعل على القوة؛ فمن الناحية المنطقية، لا بد أن يكون الذي يفعل متقدماً على المفعول، إذ «كل متكون هو متحرك عن محرك، هو قبله بالفعل»[5]. وهذا السبق الانطولوجي والزمني يقوم أيضاً على مبدأ بمقتضاه «كل ما كان متأخراً في الكون فهو متقدم في الصورة والجوهر بالزمان»[6]. غير أن التقدم الزمني للفعل لا يكون إلا إذا نظرنا الى الزمان بصفة مطلقة، والى العقل الفعال باعتباره غير مرتبط بالفرد[7]؛ أما حينما تكون القوة جزئية أو عندما يكون العقل الهيولاني مرتبطاً بفرد محدد زمنياً فإن القوة تكون سابقة على الفعل والعقل بالقوة سابقاً على العقل الفعال، لأن الشيء المشار اليه والواحد عددياً لا يكون سابقاً قبل امكانه، أي قبل قوته بالزمان، ذلك أن زيداً بالفعل يكون متأخراً بالضرورة عن زيد بالقوة، أي عن امكان وجود زيد، لأنه إن لم تثبت اسبقية القوة على

= الطبيعة، مقالة ط، ص 1179 - 1180.

(1) ن. م، ط، ص 1188.

(2) ن. م، ط، ص 1188.

(3) «واذ تبين ان الفعل هو الصورة، وان الصورة قبل القوة بالحد، فبين ان الجوهر، بالفعل، قبل الذي بالقوة بالحد والماهية» ن. م، ط، 1197.

(4) ن. م، ص 1191 - 1192.

(5) ن. م، ص 1181.

(6) ن. م، 1187 - 1188.

(7) يقول في كتاب النفس III; 20: 115 - 120« عندما قال ارسطو » ولكن بكيفية عامة ليس سابقاً حتى على مستوى الزمن » كان يقصد العقل بالقوة، لأنه عندما يعتبر بكيفية مطلقة، دون اعتبار للفرد، فان العقل بالقوة لا يكون سابقاً للعقل الفعال باية كيفية من الكيفيات، ولكنه لا حق عليه من جميع الانحاء» (ص 447).

الفعل بالزمان فستصير القوة والفعل شيئاً واحداً ، وهو محال[1] . ولكن في نفس الوقت لا يمكن أن تتقدم القوة على الفعل باطلاق ، لأنه « لو كانت القوة متقدمة على الفعل باطلاق لتحركت الاشياء من ذاتها من غير محرك »[2] . اذن يمتاز العقل الفعال باسبقية زمنية وانطولوجية ومنطقية على العقل بالقوة ، ولم يكن ابن رشد في ذلك مخالفاً لطبيعة العلاقة بين القوة والفعل والتي يفسر بها سائر الظواهر الطبيعية ومن بينها الظواهر النفسية .

ويبقى أن نعالج المسائل المتبقية وخصوصاً مسألة نوعية علاقة العقلين الفعال والمادي، وهل يكونان بنية واحدة أم لا؟

لا نجد لدى ابن رشد موقفاً حاسماً وواضحاً إزاء هذه المسألة المتعددة الجوانب، ولو أن العلاقة الصورية متواترة في كتاباته. ويسهل تأسيس دعوى العلاقة الصورية بين العقلين، ميتافيزيقيا؛ فما دام العقل الفعال هو الذي يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل مانحاً إياه جوهريته، لأن فعل الشيء هو جوهره، وما دامت صورة الشيء من ناحية أخرى هي جوهره وما دام الفعل هو الصورة ، في معنى من المعاني ، فإن العقل الفعال هو « كالصورة في العقل الهيولاني »[3] . وتتخذ هذه الدعوى شكلين اثنين ؛ فهي ترد عنده تارة في شكل علاقة الموضوع بالصورة أو الكمال ، وأخرى في علاقة المحل بالنور ، والنوع الأول من الاتصال يتخذ طابعاً اندماجياً صميمياً ، لأن الصورة لا توجد إلا مخالطة للموضوع ، ومداخلة له مداخلة ذاتية . وقياساً على المادة الأولى التي لا توجد مستقلة بذاتها عن الاشياء المادية ، وكذلك الصورة ، فإن العقل الهيولاني باعتباره مادة أولى للمعقولات والعقول ، لا يمكن ان يوجد منفصلاً عن صورته الخاصة وكماله الأول الذي هو العقل الفعال .

وتتخذ الصيغة الثانية للعلاقة الصورية شكل التشبيه الشهير للعقل الفعال بالنور، وللعقل الهيولاني بالوسط الشفاف أو بالمحل القابل؛ «فالعقل الفعال هو كمال للعقل الهيولاني كالنور الذي هو كمال للوسط الشفاف»[4]. وبهذا يعتبر العقل الهيولاني محلاً أو مكاناً لنور

---

(1) ما بعد الطبيعة « فاذا جحد جاحد تقدم القوة بالزمان ولم يكن ان توجد مع الفعل إذا كان القوة والفعل متضادين ، فقد لزم ان يصير القوة والفعل شيئاً واحداً ، وقوله ان القوة مع الفعل كلام لغو لا معنى له » مقالة ط ، ص 1132 .

(2) ن . م ، مقالة اللام ، ص 1596 .

(3) ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1489 . ويقول في كتاب النفس « والفاعل بالنسبة للقابل هو كالصورة بالنسبة للمادة » ; 111 : 5 : 564 - 565 (ص 406) .

(4) ن . م ، ; 111 : 5 : 690 - 692 (ص 410 - 411) .

العقل الفعال لا موضوعاً أو مادة لـه، بسبب أن العقل الفعـال غير مفتقـر في وجوده للعقـل بالقوة . وبذلك يتبين ان حضور النور في الوسط الشفاف يكون حضوراً بدون محايثة ، شأنه في ذلك شأن العلاقة بين اللون والنور ، فالنور ليس محايثاً للون ، ولكنـه حاضر فيـه ، ومن ثم يستكمل العقل الفعال العقل الهيـولاني بنفس الكيفية التي تستكمـل بها الصـورة المفارقـة العليا الصورة المفارقة الدنيا ، أو كما تستكمل الاجرام السماوية بالعقول المفارقة وتسمح هذه الصيغة ، التي تضبط العلاقـة بين العقلين بالاتصال والمفـارقة في ذات الـوقت ، أي تسمح باتحادهما وتميزهما الى حد التعالي . وهناك صيغة ثالثة للعلاقة الصوريـة بين العقلين لا يصـل اليها العقل الهيولاني إلا في نهاية الحياة النظرية والتأملية ، حيث تتم الوحدة مباشـرة بالعقـل الفعـال من دون توسط للمعقـولات ، مما يجعـل العقل الفعـال مـوضـوعـاً للعقـل الهيـولاني وللإنسان بعد أن كان صورة له ، وبـذلك يتحقق الكمـال الأتم والمتمثل في معـرفة الجـواهر المفارقة الأخرى وفي معرفة الأله .

لكن اطروحة العلاقة الصورية لا تسلم من النقد، خصوصاً وان المبادىء الميتافيزيقيـة للمشائية لا تسمح بان تكون العلة الصورية علة لمادتها الخاصة، وأن يكون الشيء «علة لشرط وجوده ، فله ضرورة علة هي التي افادته الـوجود ، بـان قرنت الشـرط بالمشـروط فيه»[1] ، اللهم ان كان الأمر يتعلق بالفاعل الاقصى « فهو الذي يكون سبباً لذاته»[2] ؛ ثم انه لو كان صورة حقة للعقل المادي فسيملك كامل معرفة هذا العقل ، ومن بينها معرفـة الاشياء المـادية بحيثيـاتها المتغيـرة المتعددة التي لا يتطابق معقولهـا مع مـوجودهـا المشار اليه ، الأمـر الـذي يتعارض مع طبيعة معرفته .

ونجد عند ابن رشد وصفاً آخر للعلاقة بين العقلين، هي العلاقة التي تكون بين الفاعل وموضوع فعله، كالحال في علاقة الربان بسفينته، أو الصانع باداة صنعه، وهكذا فالعقلان، بحسب هذا التصور، يرتبطان بعلاقة العلة الفاعلة بالعلة القابلة مما يقتضي انفصـال العقلين مكانياً، وانتفاء تشكل بنية واحدة منهما تكون هي النفس الناطقة، أي أن هذا الموقف يصادر على تعالي العقل الفعال على العقل الهيولاني. ولا يمكن البث بكيفية قـاطعة في أمـر تبني هذا التصور لعلاقة العقلين من قبل ابن رشد، ولو أن هـذين المثالـين موجـودان في كتابـاته، لأن

---

(1) راجع موقف الرشدي توماس ويلتون Thomas Wilton في كوكسيويكز ، م . م ، ص 187 - 188 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 677.

(3) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة الرابعة ، ص 129 .

التصور الأول يطغى عنده ، خصوصاً وانه يدافع عن استمرارية جوانب الوجود ومراتبه المختلفة[1].

وعلى هذا الاساس فالعقلان الخالدان يشكلان بصفة عامة، بنية واحدة تقتضي تضافرهما الجوهري والوظيفي. ولكن أين توجد هذه البنية: خارج الإنسان أم بداخله، وإذا كانت بداخله فهل يتعلق الأمر بنفس بشرية عامة ونوعية أم بنفس فردية؟

لا يوافق ابن رشد على موقف الاسكندر وثيوفراسط وثامسطيوس ، في ذات الوقت ، بصدد هذه المسألة ؛ لأن الأول فصل العقلين انطولوجياً وبنيوياً، عندما جسم العقل الهيولاني وألّه العقل الفعال، ولا يتفق مع الشارحين الاغريقيين الآخرين لأنهما ادخلا العقلين معاً في بنية الإنسان النفسية، مما سيجعلهما يفقدان وحدتهما، بالرغم من افتقارهما لأي عنصر من شأنه أن يؤدي الى تعديدهما، وبالرغم من التعارض الأنطولوجي والزمني بين الفرد والعقلين معاً. وهكذا يرفض ابن رشد موقف الاسكندر وبصدد مخالطة العقل الهيولاني ، وتعالي العقل الفعال، كما يرفض حلولية شاوفراسط و. ثاوفراسط للعقلين في النفس الفردية، ليكتشف صيغة جديدة للعلاقة بين الإنسان والعقلين الخالدين، هي صيغة «الاتصال» فالنفوس البشرية «تتصل» بالعقلين عن طريق العقل المنفعل مما يجعلها تملك، نتيجة هذا التلاقح، عقلاً جديداً خاصاً يمتاز بصفات بشرية ولا بشرية في آن واحد، هو العقل النظري. أما العقلان الخالدان في حد ذاتهما، أي من حيث طبيعتهما الميتافيزيقية، فيبدوان بعيدين عن طبيعة الإنسان الفردي، ومع ذلك، فالفرد يفكر أساساً بفضلهما، أي يجرد ويفهم المعقولات، ومن ثمة فهما خاضعان للإرادة البشرية[2] . وحيث أن الإنسان يفعل بصورته ، فيمكن اعتبار النفس الناطقة بهذا المعنى صورة الإنسان، ولكنها ليست صورة فردية بالمعنى الدقيق الذي يفرض عليها الحدوث والتكثر ، بل صورة نوعية، وعلى هذا النحو نستطيع ان نفهم قوله «ما دمنا نفعل بهاتين القوتين

---

(1) و ان نظرنا الى العقلين ، الفعال والهيولاني مجتمعين معاً ، فيمكن اعتبارهما اثنين من ناحية ، كما يمكن اعتبارهما كمالو كانا شيئاً واحداً من ناحية أخرى؛ فهما اثنان نتيجة تباين فعلهما، لأن فعل الفاعل هو الانتاج ، وفعل الهيولاني هو التلقي ، وهما بمثابة شيء واحد ، لأن العقل الهيولاني يستكمل بالعقل الفعال « كتاب النفس : 111 ; 20 : 214 - 219 (ص 450) . وبصدد تبني العلاقة الانفصالية بين العقلين ، من قبل بعض الرشديين ، انظر كوكسيويكز ، م ، ص 31 : 104 ; 124 ; 126 .

(2) يقول في كتاب النفس « كان عليه ان ينسب الى انفسنا فعلي قبول المعقولات واحداثها ، بالرغم من ان الفاعل والقابل جوهران خالدان ، لأن الفعلين : تجريد المعقولات وفهمها خاضعان لارادتنا » 111 ;18: 73 - 76 (ص 439) .

العقليتين متى نريد ، ولأننا نعرف وأن لا أحد يفعل إلا بصورته ، وجب علينا أن ننسب لأنفسنا هاتين القوتين العقليتين»[1]، لا أن نفهم أنهما يتمددان في الجسم أو يقبعان في النفس باعتبارها صورة للجسم أو يأخذان ابعادهما، فالعقلان الخالدان يشكلان فيما بينهما بنية صورية مفارقة للإنسان في الحد والماهية، ولكنهما متصلة معه في الوجود اتصالاً صورياً وفعلياً، ولكن فقط من حيث كونه خالداً كنوع يتجلى في الملموس عبر الأفراد. فهناك «اتصال» للافراد بنموذجهم النوعي، وليس «استحلاكهم» الشخصي له، ولذلك كان ابن رشد يقول «أن العقل المتصل بنا له قوتين احداهما فعالة، والأخرى منفعلة»[2].

---

(1) ابن رشد ، ن . م ; 111 ; 18 : 83 - 85 (ص 440) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، ; 111 ; 20 : 220 - 221 .

الفصل الخامس
مشكل الاتصال: من البيولوجيا إلى الميتافيزيقا

مقدمة

يعد مشكل الاتصال من المشاكل العويصة في الفلسفة الرشدية، لا لصعوبة الاشكالات التي تثيرها فحسب بل ولأنها أيضاً تعتبر مؤشراً لمدى صمود ابن رشد في خطه الواقعي الذي يطبع فلسفته بصفة عامة، لما ينطوي عليه من المحاذير الخطيرة. وأهم القضايا التي تطرح تحت لواء هذا المشكل، هي: هل يستطيع العقل البشري أن يتصل أو يعرف العقول المفارقة؛ هل تكون هذه المعرفة ان كانت ممكنة في هذه الحياة، أو بعد الموت، وإذا كان ذلك ممكناً في هذه الحياة، فما هي شروط هذا الاتصال وما كيفيته وأدواته؟ وهل أدوات الاتصال هي سبب الاتصال أم أن الاتصال هو الذي يعمل على خلق أسباب الاتصال وكيفيته؟ وهل يسعى الإنسان عنوة للاتصال بالعقل الفعال وبالتالي بالعقول المفارقة أم أن الطبيعة الانطولوجية للعقول المفارقة هي التي تفرض نفسها على الإنسان؟ وما نوعية الاتصال وغايته وأبعاده، هل هو اتصال معرفي أم يتجاوز ذلك الى الحقل الانطولوجي أم أنه لا يخرج عن النطاق العملي ناشداً السعادة؟ وهل هو اتصال فردي أو نوعي، أي هل ينفرد الفرد بهذا العقل الفعال بعد أن كان عقلاً للنوع البشري برمته؟ ثم هل يمتلك الفرد العقل المستفاد أم أن العقل الفعال هو الذي يذيب الفرد في نوره المعرفي؟

إن الإشكال المحوري الجاثم في قلب هذه المسائل يدور حول ما إذا كان من الممكن إثبات إمكانية لقاء أو استمرار بين الحقيقتين الانطولوجيتين المتقابلتين: الإنسان والعقول المفارقة أي هل يمكن للإنسان، في شروطه الدنيوية والتاريخية، أن يمتلك معرفة ميتافيزيقية شاملة؟ وما انعكاساتها المعرفية والانطولوجية إذا كان ذلك ممكناً؟.

وهكذا يضرب هذا المشكل بابعاده في المجالات المعرفية والوجودية والاديولوجية، مما يجعله عن حق يشكل المحك الرئيسي والدقيق لمقدرة الثبات أمام إغراء الطرح الصوفي أو على الأقل الافلاطوني الأخاذ، ولذلك ستكون المعالجة الرشدية لهذا المشكل دقيقة وملتوية، وربما يبدو من بعض مظاهرها علامات تخاذل تجاه الطابع السائد عموماً في فلسفته العقلية.

وقبل ان نعالج مشكلة الاتصال، في معناها الدقيق من الزاوية المعرفية يجدر بنا ان نقف قليلاً على الجانب البيولوجي منه.

أولاً الاتصال البيولوجي :
العقل والقوة المصورة او مسلسل التولد البشري

تجدر الإشارة منذ البداية الى صعوبة ودقة اشكالية الاتصال البيولوجي بين العقل والإنسان ككائن حي ، لأنه في الوقت الذي ننتهي فيه مع ابن رشد إلى أن العقل المادي هو الصورة النوعية للإنسان، هذه الصورة التي تمتاز بالمفارقة والوحدة أي بعدم التكون والفساد، وفي الوقت الذي نعلم فيه بأن هدف التخليق والتكوين والتصوير البشري هو المحافظة على الصورة النوعية للإنسان، أي الوصول اليها بعد مسلسل لتشكيل الخلقة البشرية، نجد انفسنا أمام مأزق بالغ الحرج: فلكي تكون البذرة البشرية قادرة على انتاج كائن بشري نوعي، أي عاقل لا بد أن تحتوي على العقل المادي بداخلها كامناً أو مغموراً، مما يهدده بالتطور والكون والفساد والكثرة ولكننا ان اخذنا بعين الأعتبار طبيعته المفارقة ، لكان من الصعب علينا ان نجعله كامناً في البذرة البشرية منذ البداية ، وفي هذه الحالة يتعين علينا ان نفترض انه يفد من خارج على الجنين عندما يصل مسلسل تكونه الى مستوى معين من النضج ، ومن ثم يكون اكتساب الإنسان لصورته النوعية لا نتيجة تطور داخلي : بل نتيجة استفادة خارجية ؛ وحتى ان قبلنا هذا الفرض ، يبقى علينا أن نجيب على التساؤل : ما هي بالضبط هذه المرحلة التي يلقي العقل بذاته في النطفة المتطورة أو يلقيه فيها غيره ؟

لا يجيب ابن رشد بكيفية واضحة على هذه المعضلات، ويعود ذلك، في الغالب الى صعوبة المسألة من الناحية المعرفية[1]، وما تثيره من انعكاسات ايديولوجية بالغة الخطورة.

ولكن يمكن القول بأن الموقف الرشدي يتميز في هذه المسألة بصفة عامة بنقطتين

(1) يعبر ابن رشد عن صعوبة هذه المشكلة قائلاً « وهذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواصة » تفسير ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1497 .

اساسيتين؛ أولاهما، قوله الثابت بأن الإنسان هو الذي يلد الإنسان[1]. ومعنى ذلك أن عملية الخلق البشري، ذات طبيعة بيولوجية في صميمها، أي أنها تتم بقوى واعضاء وآليات معلومة في الكائن الحي يمكن وصفها والبرهنة عليها تجريبياً وعقلياً. وبذلك يكون ابن رشد قد ابتعد، في ذات الوقت، عن التفسير الافلاطوني، والتفسير السينيوي، والتفسير الكلامي، وتفسير أهل الكمون لعملية التولد البشري.

فإذا كان لا بد أن يكون لكل كون مكوّن، لأن «الصور ليس تكون بذاتها»[2]، فإن ذلك لا يعني فتح الباب أمام الصور الهيولانية، ولا أمام الصور المفارقة لتقوم بهذه المهمة، فالصور الهيولانية لا تملك القدرة على الفعل والانفعال البذات[3]؛ كما أنه لا يمكن أن تكون الصور المفارقة هي المكونة لصور الاشياء غير المتناسلة والمتناسلة معاً، لأن ذلك سيقود الى المحالات التي تثار عادة ضد دعاة نظرية المثل، كأن تكون الصور المفارقة تحدث الصور أو الاشياء الحسية[4]، الأمر الذي يخالف المبدأ الثابت في الرشدية والقائل بأن المواطىء يكون من المواطىء له في الماهية والاسم[5]، والذي يمكن التعبير عنه بصيغة أخرى هي ضرورة «أن يكون الفاعل والمفعول هو بالصورة واحد»[6]، مما يقتضي أن ما ليس مخالطاً للمادة لا يمكن ان يحدث المخالط لها، ومن ثم «لا يخرج الجزئي من الكلي»[7]، بل حتى الذي «ليس بمخالط للهيولى بوجه ما»

---

(1) يقول في م. م «الانسان يولد الانسان، الا انه وليس ولا واحد من الكليات يولد ولا يتولد على ما تبين قبل «بل زيد لعمر» «وابوك لك» ل 1545، انظر ايضاً ل ص1465؛ وكذلك تهافت التهافت ص 84 ؛ 434؛ تلخيص ما بعد الطبيعة ص 48 ؛ 118 ؛ 156 ؛ 157 .

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ل، 884 .

(3) ابن رشد، ت. م، ز، ص 882 .

(4) ابن رشد، ت. م، ز، ص 881 .

(5)ابن رشد، ت. م، ل، ص 1491 -1492حيث يقول «انه ظاهر انه ليس يستدعي طلبنا الاسباب الفاعلة للكائنات ان نقول بالصور التي قال بها افلاطون؛ فانه إذا كان الشيء إنما يكون من المواطىء له بالاسم فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه الى ان تكون الصور موجودة، فان الإنسان انما يولده انسان مثله، والفرس فرس مثله واحد لواحد وجزئي لجزئي، لا كلي لجزئي كما يقول القائل بالصور»؛ انظر ايضاً تلخيص ما بعد الطبيعة ص 48 ؛ 118 .

(6)ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ط، ص 1183 . (القائل).

(7)ابن رشد، ت. م، ل، ص 1491«كما يقول» ان الكليات ليست عللاً فاعلة للاسور الجزئية» م. م، مقالة الزاي، ص920، ويقول «لا تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولى» م. م، ز، ص 886، اي انه يعارض في الصور ان تكون علة فاعلة للكون والفساد سواء اعتبرت كليات او جواهر مفارقة قائمة بذاتها انظر ايضاً، ت. م، ل، ص884. وتلخيص ما بعد الطبيعة ص 46 - 48 - 49 .

لايتولد ابداً «عن غير مخالط للهيولى باطلاق»[1]. ولذلك فإن «الجوهر الكائن الفاسد انما يتكون عن جوهر كائن فاسد هو مثله بالنوع والجنس»[2]، ومعنى ذلك ان المادي لا يكون من اللامادي واللامادي لا يكون من المادي، ومعناه أيضاً أنه لا يجوز ان يأتي أي كائن من أي كائن آخر، أو أن يُحدِث أي كائن أيَّ كائن آخر شاء، فنفس النوع لا بد أن يؤدي الى نفس النوع حتماً، وغاية حركة النطفة أو الجنين أو القوة المصورة هي انجاز كائن نوعي مطابق للنوع الذي صدر عنه، ولا يمكن تكسير دورة النوع الخالدة بتدخل من خارج[3]؛ كما أنه لو جعلت الصور المفارقة الثابتة هي علة التكون فسيكون «الشيء الواحد بعينه قبل الكون كحاله بعد الكون، وقبل الفساد كحاله بعد الفساد، حتى تكون الأضداد معاً في موضع واحد»[4]؛ كما أنه ولو كان التكون عن صور مفارقة، لما أمكن ان تكون هذه الصور عللاً، لما يظهر من أن المكوِّن هو والمتكوِّن اثنان بالعدد واحد بالصورة، وهذا لازم من كل مكوِّن»[5]. ولو كانت الصورة فاعلة للتكون لكان المكوِّن لموضوع الصورة غير المكوِّن للصورة، فينتج ان يكون الموضوع وصورته اثنان بالفعل، وهو امر غير معقول، لأنه لن يكون منهما كائن واحد او لن يكون منهما اي شيء، لأن الموجود لا يتكوَّن عن مبدأين بالفعل، بل لا بد أن يكون احدهما بالقوة وآخر بالفعل، وإلا فإن كانت المادة «غير حادثة والصورة أيضاً غير حادثة فليس هنالك كون اصلاً، ولا يكون هنالك غناء للمحرك المكوِّن، بل لا يكون هنالك فاعل أصلاً»[6]. وهناك جانب آخر من هذه الاستحالة وهو أن يكون «المفعول الواحد بما هو واحد يتكون عن فاعلين، وذلك مستحيل، فإنه لا يتعلق بالفعل الواحد إلا فاعل واحد»[7].

وهكذا ينتهي ابن رشد الى هذه الخلاصة الجريئة وليس للصور غناء في الكون ان كانت موجودة، اعني الصور المفارقة التي يقول بها افلاطون»[8]، لأن صورة أي كائن محايثة له وتنتقل

---

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، 886 .

(2) م . م ، ل 1402ويقول في تلخيص كتاب النفس « ان كل متغير فله مغير ومحرك يعطي المتحرك شبيه ما فيه ص 20 .

(3) يقول في نفس السياق « فانه ليس يتكون اي موجود اتفق من اي قوة اتفقت ، لكن كل واحد من الموجودات انما يتكون مما هو بالقوة ذلك الشيء المتكون ، اي من قوة تخصه ، حتى تكون القوى بعدد انواع الموجودات المتكونة » ما بعد الطبيعة ، ل ، 1449 .

(4) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 9 - 10 .

(5) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 870 .

(6) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 9 .

(7) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 886 .

(8) ابن رشد ، ن . م ، ل ، ص 404ت . ن . كتاب البرهان المقالة الثانية ، ص 429 : 16 - 17 .

اليه عن طريق الوراثة، لا عن طريق تدخل خارجي واجنبي عن الدينامية البيولوجية للكائن الحي .

ويلوح واضحاً ان ابن رشد لا يريد أن يشتت مسلسل الكون في ذرية المثل الافلاطونية المتعالية ، بل يروم ربط مظاهر التكون بعضها ببعض بفعل واحد. ولكن لا يعني ذلك ابداً ان ابن رشد يوافق على اطروحة واهب الصور أو أطروحة الفاعل المبدع، اللتين تقلصان ذرية المثل الافلاطونية في كائن واحد . أولاً لأنه لو كان الفاعل هو العقل الفعال، وكان قادراً على اختراع الصورة واضفائها من خارج على مادة موجودة سلفاً ، فسيعني ذلك أنه من الممكن احداث شيء من لا شيء[1] وهو محال . كما أنه لو كان الفاعل الأول مبدعاً للمادة والصورة معاً من العدم ، وانعدم وجود الامكان إلا في الفاعل كما يقول المتكلمون من الأديان الثلاثة ، لأدى ذلك الى نفي السببية ومبدأ عدم التناقض والى المحالات الناجمة عن ذلك[2] .

وهكذا يكون القاسم المشترك بين نظرية المثل ونظرية واهب الصور (بشقيها الفارابوي الأقرب الى إثبات نوع من الحتمية الطبيعية ، والسينيوي النافية لذلك) ونظرية الابداع الكلي ، هو ادعاء اختراع الصور . يقول ابن رشد في هذا السياق « فتوهم اختراع الصور ، هو الذي صيَّر من صير الى القول بالصور والى القول بواهب الصور وافراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلّمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم الى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء

---

(1) يقول ابن رشد « والذي يعتمده ارسطو في ان الفاعل ليس يخترع الصورة ، هو انه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض ، اعني من قبل كون المركب وفساده » ما بعد الطبيعة . ل 1503 . وبصدد شرح الموقف دعاة واهب الصور ، انظر ، ن . م ، ل ، 1496 - 1497 .

(2) يفنّد اطروحة المتكلمين بهذا الصدد كالآتي : « ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا ان الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيما ها هنا من الامور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ، قالوا ان ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها ، من غير وسط ، وان هذا الفاعل الواحد ، يتعلق في آن واحد بافعال متضادة ومتفقة ، لا نهاية لها ، فجحدوا ان تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع » ن . م ، ل ، ص 1504 ، وسبق ان قال في نفس المقالة « واما مذهب اهل الاختراع والابداع ، فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعاً ، وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل بل هو المخترع للكل ، وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى ، حتى كان يحيى النحوي النصراني يعتقد انه ها هنا امكان الا في الفاعل فقط » ص 1496 .

من لا شيء ، وذلك انه إن جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل »[1] . ونفهم من التحليل الرشدي هذا انه قرأ نظرية الصور ونظرية العقل الفعال في التولد والاحداث من خلال نظرية الابداع الكلامية ، حيث يشير بالخصوص الى أن تبني الفارابي وابن سينا لنظرية واهب الصور كان نتيجة لتقارب هذا الموقف مع موقف نظرية الابداع ، ومن ثمة نتيجة لرغبتها في إقامة مصالحة فاشلة بين الفلسفة والكلام ، عن طريق إقامة مصالحة بين الارسطية والافلاطونية ، في حين كان ابن رشد يدافع عن مبدأ احترام الكيان المستقل لكل من الفلسفة والدين أو العقل والوحي ، أو الارسطية والافلاطونية ، وضرورة الاحتفاظ لكل عالم بصفائه ووحدته في ذاته .

لقد كان ابن رشد واعياً بان العقل الفعال استعمل كحصان طروادة لتمكين الافلاطونية من التسلسل الى الأرسطية ، والكلام الى الفلسفة عند الفيلسوفين المشرقيين ، ولو بدرجتين متفاوتتين ولذلك سعى منذ البداية الى تحجيم هذا العقل والحد من نفوذه واشعاعه ، نازعاً له مهمته الانطولوجية ، وقاصراً فعله على المجال المعرفي فقط ، وهكذا يعبر عن رغبته في رد الأمور المنحرفة الى خطها الطبيعي قائلاً «وإنما حرك ارسطو الى ادخال عقل مفارق للهيولي ، في حدوث القوى العقلية فقط ، لأن القوى العقلية عنده غير مخالطة للهيولى»[2]. وبذلك يكون ابن رشد قد تمكن من سلب العقل الفعال حق المساهمة في عملية التكوين أو التوليد[3] ، مخافة ان يقود ذلك الى إثبات حدوث الصورة وصيرورتها الأمر الذي يهدد مفهوم النوع بالانحراف عن خطه الدوري الثابت ، مما سيؤدي الى الفوضى البيولوجية وانهيار مبدأي الحتمية والغائية الضابطتين للنظام فيما بين الظواهر الطبيعية ، كما استطاع بذلك أن يظل وفياً للروح الواقعية لفلسفته والتي ترمي الى ادراك الطبيعة في حقيقتها الطبيعية ، والنظر اليها باعتبارها كافية نفسها بنفسها ، وادراك عالم ما بعد الطبيعة في حقيقته المفارقة ، دون رغبة في خلط هذا بذاك أو العكس . ولعل هذا الموقف هو الذي وجد صداه في الرغبة الرشدية العامة في اعتبار ما لله لله ، وما لأرسطو لأرسطو ، أي الرغبة في قراءة الدين بالدين ، والفلسفة بالفلسفة ، لا أن نقرأ الفلسفة بالدين أو الدين بالفلسفة ، بل أن نقرأ المجالين في اصالتها وصفائها ، أي ان نقرأ النص الديني بالنص الديني لا عن طريق الكلام ، وان نقرأ الارسطية بالارسطية لا من خلال

---

(1) ابن رشد ، ن . م ، ل ، 1503 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، ز ، ص 8896 .

(3) انظر Touati (ch) , les problemes de la génération et le rôle de l,intellectagent chez . Averroés . In **Multiple Averroes** , p . 161.

الافلاطونية، ومن ثم الرغبة في تحليل الطبيعة بالطبيعة، وتفسير ما بعد الطبيعة بما بعد الطبيعة، دون خلط احداهما بالأخرى، لأن الخلط لا يقود سوى الى تشويه متبادل بين الحقيقتين والعالمين والعلمين. ولكن ليس معنى ذلك ان ابن رشد يقول بهوة بينهما، بل إنه أن لم يكن واضحاً في قوله بأن أحدهما هو الوجه الآخر للثاني، والعكس - إذ طالما ردد أن العالم واحد، ويختلف فقط في درجاته التي يمكن أن يتحول بعضها الى بعض، لا في نوعه - فعلى الأقل لا يمكن تصورهما عالمين متقابلين ومتصارعين، لأن بينهما من الوسائط ما يجعل أية ثغرة بين مستويات الوجود مستحيلة في الفلسفة الرشدية، هذا ان لم يكن الواحد منهما نافذاً في الآخر ومتجلياً من خلاله ومستعيراً تبرير وجوده منه[1].

وهكذا يتميز الموقف الرشدي بكونه يثبت التولد، على خلاف أهل الكمون الذين ينفون الكون تماماً لانهم يجعلون الكل يكمن في الكل ولا شيء يزيد أو ينقص، ويقلصون دور الفاعل في التحريك فقط، ولكن الموقف الرشدي يتمز أيضاً بابتعاده عن موقف أهل الاختراع، الطرف المقابل لأهل الكمون، لأنهم يقولون باختراع الكل ذي الطابع المطلق، أي بالابداع من عدم للمادة والصورة معاً وما يتركب منهما (المتكلمون)؛ كما يتميز موقفه عن موقف القائلين باختراع الصورة دون المادة (أطروحة واهب الصور). إذن لا ينفي ابن رشد حقيقة التكون، فهو أمر مشاهد وملموس، ولكن التكون الذي يدعو اليه لا يمتد الى المادة ولا الى الصورة، لانهما ثابتتان، بل يهم فقط المركب منهما، أو أنه في حقيقة امره تلاحق للصور المتعددة على نفس المادة؛ وهكذا «الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن المحرك يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل»[2].

وعلى هذا النحو ايضاً يكون ابن رشد قد استطاع أن ينقذ مبدأ السببية الطبيعية في الميدان البيولوجي ذي الحساسية البالغة أيديولوجياً، وأن يضمن تفسير التكوين دون الوقوع في المحالات الايلية، أي انه استطاع ان يظل مراعياً للمسلمة الكبرى للفلسفة القديمة والقائلة بان لا شيء يكون من لا شيء أو يصير اليه، وبذلك أيضاً ضمن مبدأ خلود النوع وثباته الدوري، دون التضحية بتغير الكائنات وحدوثها وفنائها. وعلى ضوء كل هذا يتبين معنى ترديد ابن رشد للمقولة «إن الإنسان يلد الإنسان» في بعده الفلسفي. ولكن ما معناها على المستوى البيولوجي؟

هنا نصل الى النقطة الثانية التي استرعت انتباهنا في نظرية التولد الرشدية. فبعد ان تم

---

(1) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 94.

(2) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ل، ص 1499.

نزع مهمة التكوين للصور المفارقة وللعقل الفعال وللمحرك الأول، كان عليه أن يبحث في الواقع الملموس عن القوة التي تنجز هذه الوظيفة البيولوجية وتحافظ على شمولية مبدأ الحتمية والغائية، خصوصاً بالنسبة للإنسان الذي يمتاز بصورة نوعية متميزة. وهكذا كان على ابن رشد أن يجيب على السؤال التالي: كيف يتم ميلاد الإنسان في الملموس، أو كيف ينجب الإنسان انساناً مثله، أو كيف تتم علمية نقل صورة الأب الى الابن، وبالضبط كيف يتم نقل الصورة النموذجية للإنسان: العقل من فرد الى آخر؟.

يوظف ابن رشد لتحليل آلية التولد البشري عدة عناصر أو حدود بيولوجية متباينة كالبزور بحرارتها الحيوية أو النفسية، والقوة المصورة، والإنسان الفرد وأحياناً يشير الى العقل الفعال كقوة محركة لعملية التولد البشري. ويرتكز تحليله أساساً على القوانين العامة للحتمية والغائية الطبيعيتين والصناعيتين، كما يقوم على المبادىء الميتافيزيقية لفلسفته الواقعية.

والذي يثير الانتباه بصدد هذه العناصر المكونة للحتمية البيولوجية في هذا المضمار هو القوة المصورة التي يبدو أنه استعارها من الأطباء وخصوصاً من جالينوس، حيث سيوظفها ابن رشد لملء الثغرة الانطولوجية بين العقل والإنسان، وبين الميتافيزيقا والبيولوجيا، أي سيستعملها لتفسير عملية نقل صورة النوع الى الفرد.

تلعب البذور (أو البزور أو المني) في آلية التولد دور الوسيط بين المولِّد الأول، أي الأب، والمتولِّد، وهي التي تصاحب ميلاد الجنين وتكونه بعد تحريك المحرك الأول، وبذلك تكون البذور بمثابة العلة الآلية للمتولد، ولو أنه في التقاليد الارسطية، يعتبر مني الرجل بمثابة الصورة بالقياس الى المادة التي هي بويضة المرأة.

ولا تستطيع البزور في حد ذاتها أن تقوم بدور التخليق والتشكيل، ولذا كان على ابن رشد أن يضع بداخلها القوة القادرة على فعل ذلك، وتلك هي القوة المصورة[1].

والوظيفة الاساسية لهذه القوة هي تشكيل وتخليق فرد نوعي شبيه بالرجل الذي تصدر عنه البزرة، باعتباره فعلها المحض الذي انتجها وأخرجها من القوة الى الفعل[2]. ومعنى ذلك أن

---

(1) يقول ابن رشد، في الكليات «لسنا نقدر ان نقول ان الرحم هي تفعل اعضاء الجنين، بل انما تفعلها القوة المصورة بالحرارة الموجودة في المني» ص 31; 21 راجع نفس الصفحة س 5 - 8 بصدد علاقة المني بدم المرأة والرحم والقوة المصورة.

(2) يقول ابن رشد «ولان الذي بالقوة ابداعن الذي بالفعل المحض، في المهنة والصناعة، فلم يبق الا ان يكون في المني قوة متولدة لما هو مثل الذي منه المني، اي موافقة لها في النوع والجنس» مقالة في البزور»

هذه القوة وإن كانت تتميز بانها تتحرك بذاتها إبّان متابعتها لوظيفتها التشكيلية، فإنها لا تستطيع ذلك منذ الوهلة الأولى، لأنها بالقوة صورة المتكون، ومن ثم لا بد لها من محرك أول هو الأب لتستفيد منه حركتها الذاتية[1]، ولذلك يبدو أن الأب هو المحرك الأول للجنين، ما دام تحريك النطفة يعني انقلابها الى جنين. وهكذا تكون هذه القوة بمنزلة العلة الآلية للأب حيث تنوب عنه لمتابعة انجاز مسلسل تشكيل المولود الشبيه به الى نهايته باستعانة بالحرارة الحيوية أو النفسية، التي توفرها البزور والزروع[2].

ونظراً لدورها الدقيق الذي هو افادة الخلقة والشكل، فإن تحديد طبيعتها يبدو أمراً صعباً[3]، فعند مقارنتها بغيرها من القوى يظهر انها شبيهة بالقوى الطبيعية ولكنها ليست منها[4]؛ كما ان لها عين الشبه بالمهنة الصناعية، ولكنها بعيدة عنها في بعض مظاهرها[5]، وتميل في كثير من مظاهرها الى ان تشبه النفس، وخصوصاً النفس الغاذية، ولكنها مع ذلك ليست نفساً لأنها ليست كمالا لآلة[6].

وبصفة عامة تبدو القوة المصورة اقرب ما تكون الى القوة او النفس الغاذية، لأن هذه

= والزروع 86 وبصدد احتواء الزرع صورة المتكون يقول « ان صورة المتكون هي في الزرع بالقوة كما ان صورة المصنوع هي في الصانع بالقوة » ما بعد الطبيعة، ز، ص 879 انظر بهذا الصدد ايضاً تلخيص كتاب النفس ص 7.

(1) « وانما استفادت هذه الحرارة من الصانع الذي صنعها اعني المتحرك من ذاته » مقالة في البزور ص86 ظ، انظر تلخيص كتاب النفس ص 6

(2) « ولما كانت هذه القوة، انما هي بالقوة صورة المتكون لا بالفعل، وكان كل ما يكون بالطبيعة أو بالصناعة، انما يكون فيه بالقوة، عما هو بالفعل مثله، وجب ان يكون الذي يتنزل من الجنين منزل المكون الاول هو الأب، لأنه بالفعل مثله وان تكون هذه القوة بمنزلة الآلة للصنع » مقالة في البزور ص86 ظ

(3) « وجب ان تكون هذه القوة في الأمور الطبيعية، نظيرة لقوة الصناعة في الأشياء المصنوعة، ونظيرة لقوة النفس في الاشياء المتنفسة » ن. م، 86 ظ.

(4) لا يمكن ان تكون المصورة « قوة مثل القوى الطبيعية التي في الاسطقسات » ن. م 86.

(5) يمثل اوجه شبه المصورة بالمهنة الصناعية كالآتي : « وذلك ان الامر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطيء له بالاسم، هو كالامر في الصناعة، وذلك ان الصناعة الفاعلة للصحة، وهي صناعة الطب، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب، وكما ان الصانع ليس يحتاج عندما يفعل، الى مثال ينظر اليه حتى يفعل اذ كان ما عنده من صورة المصنوع كافياً له في الفعل من غير ان يحتاج الى مثال ينظر اليه كذلك الامر في الطبع الفاعل، انما يفعل من جهة ما عنده صورة المفعول بعينها، ولذلك وجب ان يكون المواطيء من المواطيء » ما بعد الطبيعة، ل، 1491 - 1492. وانظر مقالة ز، ص979، وتلخيص كتاب النفس ص 67.

(6) ابن رشد، مقالة في البزور والزروع ص 86 ظ.

هي الاخرى تقوم بتخليق الاعضاء وتصويرها[1] . ولكنها تختلف عنها في عدة مستويات ؛ فبينما تقتدر القوة المولدة على تشكيل او تخليق كل اجزاء المتكون اي ان تكوّن شخصاً كاملاً بالفعل ، لا تستطيع القوة الغاذية ان تشكل الاجزاء منه[2] ؛ وبينما تحتاج القوة المصورة الى محرك من خارج لأن فعلها يوجد في جسم مفارق، فان القوة الغاذية لا تحتاج الى ذلك لأن فعلها موجود بداخل الجسم الذي تغذيه[3] ؛ ومعنى ذلك ان النفس الغاذية محرك اول لفعلها ، في حين ان المصورة ليست كذلك ، فمحركها الاول هو الأب او العقل الفاعل[4] ، والفرق الرابع يتعلق بقيمة فعلها قياساً الى الفرد والنوع ، فبينما تبدو القوة الغاذية ضرورية لوجود وبقاء الشخص لا تكون المصورة في الفرد الا « على جهة الافضل » ، اي انها تلعب دور حفظ الفرد في النوع ، او انها تضمن البقاء الأزلي للنوع[5] ، ولذلك قد تفارق المصورة الفرد دون ان يموت في حين يرتبط تلاشي الفرد بمفارقة الغاذية له[7] ، ومن هنا نستخلص ان القوة المصورة تفترض وجود القوة الغاذية[6] ، والفرق

---

(1) لأن « اول شيء تفعله هو تخليق الاعضاء وتصويرها ، ولذلك سمتها الاطباء القوة المصورة ، اشبهت هذه الصورة الغاذية » مقال في البزور ص 86 ظ .

(2) يوضح الاختلاف بينها في مدى قوتها التشكيلية على النحو التالي « وذلك لأن القوى الغاذية ، تصير ما هو بالقوة جزءاً من المغتذى ، متنفساً بالفعل ، وهذه القوة تصير ما هو بالقوة ، جميع أجزاء المغتذى ، متنفساً بالفعل اي مغتذياً بالفعل » مقال البزور ص 86 ظ . ويعبر في تلخيص كتاب النفس عن هذا الفرق بكيفية اخرى « ويبين من هذا ان هذه القوة فاعلة ، وانها نفس وان آلتها الحرارة الغريزية ، اذ كان لا فرق بين هذه القوة والقوة الغاذية الا ان هذه القوة شأنها ان تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه ، شخصاً بالفعل ، والغاذية ، انما تفعل جزءاً من شخص» ص 81 .

(3) « لكن الغاذية ، لما كان فعلها في الجسم الذي هي موجودة فيه لم يحتاج في فعلها الى إدخال محرك من خارج . اما القوة المولدة ، فلما كان فعلها في جسم مفارق ، ولم يمكن ان تحل في الجسم المفارق حتى يكون في البزر والمني بالفعل ، فالواجب ما احتيج في التوليد الى إدخال محرك من خارج ، اذ كان ليس يمكن ان نقول انها تعطي المني والبزر شيئاً غير حرارة ملائمة للتكون ، نسبتها الى المحرك المكون نسبة الحرارة الغريزية الى النفس الغاذية » تلخيص كتاب النفس ، ص 81 .

(4) انظر ن . م ، ص 91 .

(5) يقول ابن رشد « وانما جعلت هذه القوة في الاشياء التي هي موجودة فيها لا على جهة الضرورة ، كالحال في القوة الغاذية والنامية ، بل على جهة الافضل ، ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الازلي ، بحسب ما يمكن في طباعها » تلخيص كتاب النفس ص 19 .

(6) « وهذه القوة ، اعني قوة التوليد ، قد يمكن ايضاً ان تفارق الغاذية ، وذلك في آخر العمر ، واما مفارقة الغاذية فهو موت » تلخيص كتاب النفس ص 19 .

(7) « فانه ليس يصير عضو من اعضاء المغتذى بالفعل ، الا وفيه القوة الغاذية بالفعل » مقال البزور ص 86ظ .

الأخير بينهما ان القـوة المصـورة « ليست لهـا آلـة الا الحرارة فقط »[1] ، في حين ان النفس الغاذية آلية . ومن ثم تبدو القوة المصورة قريبة الشبه الى القوى العقلية ، ولكنها لا تتوحّد بها .

ان هذه الخصوصية الدقيقة والمعقدة للقـوة المولـدة والتي تجعلها ، في آن واحـد ، تشبه القوى المهنية والطبيعية والنفسية والعقلية دون ان تتوحد باي منها ، هي التي جعلت ابن رشد في تهافت التهافت لا يغامر بالاعلان عن هويتها وانما يقدم مجموعة احتمالات متضاربة ، حيث يقول : « واما دون الاجـرام البسيطة من الأمـور المكونـة بعضها بعضـاً المتنفسـة ؛ فـوجب ان يدخلوا من اجل التنفس مبدأ آخر ، وهو مُعْطِي النفس ومعطي الصورة والحـركة التي تـظهر في الموجودات . وهذا الذي يسميه جالينوس القوة المصـورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القـوة مفـارقاً ؛ فبعضهم جعله عقـلاً ، وبعضهم جعله نفسـاً ، وبعض جعله الجـرم السمـاوي ، وبعضـه جعله الاول . ويسمي جـالينـوس هـذه القـوة الخـالق ، وشـك هـل هي الالـه او غيره »[2] ، ونسجل ملامح من هذا التردد في مناسبات اخرى ايضاً[3] .

ولكن مهما كان الأمر ، فانه يلوح من هذه المقارنات ، ان القوة المولـدة ابعد مـدى في فعلها وروحانيتها من الغاذية كما وكيفـا ، وانها تمثل الازليـة في الفرد ، بينـما تمثـل الغـاذية الجانب الصائر والزمني فيه . كما تبين ايضاً انها تلعب دور العلّة الفاعلة والصورية والغائية معاً[4] .

فاذا كان الامر كذلك ـ وهنا نصل الى بيت القصيد ـ فهل معنى ذلك ان فعل هذه القوة يمتد الى حدود تشكيل الصورة النوعية للانسان ، اي عقله الهيولاني ؟

لا يتردد أبن رشد في تحديد نطاق الفعل التخليقي والتشكيلي لهذه القوة في ما هو متكون

---

(1) ابن رشد ، ن . م ، ص 87

(2) ابن رشد ، تهافت التهافت جـ 1 ص 352 .

(3) يقول مثلاً في تلخيص كتاب النفس ، « وان هذه القوة الغاذية والحسية متكونة في الحيوان عن مثلها ، وان لها فاعلاً اقصى مفارقاً ، وهو المسمى عقلاً » ص 7 ، ويقول في الحس والمحسوس « اما في المتناسل فيها ، فمن قبل البزر والعقل الفاعل واما في غير المتناسل فمن قبل الاسطقسات والاجرام السماوية والعقل الفـاعل » مقالة طبيعة الرؤيا ص 77 . ولا يسمي ابن رشد هذا « المحرك الآخر » في كتاب الكون والفساد ، انظر ص 27 ; 30 ; 32 واحياناً يسمي هـذا المحرك الآت من الخـارج بالشمس ، « ان الانسان انما يولـده انسان والشمس » ت . ت ، جـ 1 ص 156 انظر أيضاً الكون والفساد ، ص 30 .

(4) يعبر عن هذا الدور المثلث « والفاعل . . . هو المعطي الغاية من المفعول التي هي المصـورة » 87 و ، وكما يقول « يدل هذا كله ، على ان هذه القوة هي التي تصور الاعضاء وتعطيها للنفس الغاذية » مقالة البزور 87 .

من القوى النفسية « فان كان فيها ما يتكون ، فتكون هذه القوة هي المكونة ولا بد »[1] ، اما ما ليس قابلاً للتكون من القوى النفسية ، والمقصود هنا هو العقل ، فلا يدخل ضمن مجال فعلها ، وعندئذ لا مفر من افتراض انه «وارد من خارج»[2]. غير ان هذا الورود من خارج غير بيولوجي اي ليس كالورودين السابقين والذي كان احدهما هو المحرك الاول (الأب) لعملية التوليد والآخر هو جسم البزرة الذي يفد على الرحم من خارج . وهذا الامر يضع ابن رشد امام مأزق صعب للغاية ، لأن إثبات هذا الورود غير البيولوجي يهدد كامل النسق التفسيري لعملية التولد البيولوجي بالنسف من الاساس ؛ اذ كيف نؤكد على الطابع البيولوجي الخالص لعملية التكون البشري ، وفي الوقت الذي نستثني فيه قوة نفسية من الخضوع لها ، ونسمح لما وراء الطبيعة ان يقتحم الجنين في آخر لحظة ؟ او بعبارة اخرى هل يستثني ابن رشد حقاً الانسان من آلية التولد الحيواني او من قوانينه العامة ، ويسمح لما وراء الطبيعة بالتدخل في عملية توليد خصوصية ما دام الانسان ينطوي على قوة غير متكونة او غير مخالطة هي العقل ؟ هل يفرط ابن رشد في النسق الفيزيائي وما يتضمنه من حتمية وغائية ومبادىء فلسفية اخرى في سبيل الانسان ، ام انه يظل وفيا لواقعيته ؟

لا يلوح ان ابن رشد كان يريد ان يحسم في هذه المسألة ، فهو لا يريد ان يفرط ابداً في المبدأ الشامل للحتمية وما ينطوي عليه من غائية ، في سبيل تفسير ظاهرة العقل ، والا انفرط نظام فلسفته العام وانهار، كما انه لم يكن ينوي ان يضحي بالطبيعة النوعية للعقل باخضاعه لهيمنة الدينامية الخاصة لمسلسل التولد ، فيخالف بذلك الروح العميقة والاصلية لمبادىء انطولوجيته . اي انه لا يريد بتاتاً ان يتجاوز انطولوجيته في سبيل كوسمولوجيته . ويعبر عن موقفه الحرج والدقيق هذا على هذا النحو « فلما فحص ارسطو عن هذا ظهر له ان جميع قوى النفس متكونة ، لأنها آلية ، لا يتم فعلها الا بالجسم . . . واما العقل فلما لم يكن يظهر ان له آلة جسمانية يفعل بها . . . وقع الشك فيه ، هل هو داخل من خارج ، ام يتكون بوجه ما ، وهو داخل من خارج بوجه ما . فارجأ الفحص عن ذلك الى الموضع الذي يليق به ، وقال : ان الظن الغالب في هذا هو انه يرد من خارج »[3] . وهكذا كان ابن رشد يسعى من وراء هذا الطرح ان يترك الاشكال البيولوجي - الميتافيزيقي لأصل العقل حيا ، اذ ما زال

---

(1)ابن رشد ، ن . م ، ص 87 .

(2)« وان كان فيها شيء غير متكون، كان ولا بد وارداً من خارج ، ولم يحتج الى هذه القوة، ولم تكن هذه القوة مكونة » ن . م ، ص 87 .

(3)ابن رشد ، ن . م ، ص 87 .ظ .

يشك فيما اذا كان اصل العقل بيولوجيا او ميتافيزيقياً او خليطاً بينهما ، اي هل هو داخل من خارج ، ام انه متكون وداخل من خارج معاً .

وما دام ابن رشد لم يشأ ان يحسم بنفسه في المسألة بكيفية واضحة (اعتماداً على حدود معرفتنا بالنصوص الرشدية في الموضوع) فاننا سنعمل على ان نطبق على ابن رشد ما سبق ان طبقه هو بنفسه على ارسطو ، عندما اخرج ما بالقوة موجوداً في اصوله الى الفعل .

ان التقاط خيوط الحل الرشدي الكامن في تصريحاته المترددة يمر عبر وقوفنا على مقولة « الورود من الخارج » واخذنا بعين الاعتبار لمفهوم وحدة العقل الهيولاني ومفهوم العقل النظري المتعدد ، ومراعاة بعض من مبادئه الميتافيزيقية .

ان راعينا مراعاة دقيقة اطروحته في الوحدة النوعية ـ العددية للعقل فسيكون الحل واضحاً ، ذلك انه ما دام العقل الهيولاني واحداً وخالداً فانه يبقى خارجاً عن مسلسل التولد والتشكل ، ومن ثمة لا يمكن لنطفة مادية ، مهما بلغت « الوهية » جسدها ان تحتويه فضلاً عن ان تعمل القوة المصورة على تشكيله او تطويره اذن « العقل المادي » لا يملكه الافراد ملكية شخصية ، بل ملكية نوعية ، انه لا يوجد في نوعه سوى عدد واحد . وبهذه الكيفية يتم حل أعوص المشاكل البيولوجية العقلية التي خلفها ارسطو ولكن هل هذا هو الحل الوحيد الممكن في الفلسفة الرشدية ؟

ان اخذنا اطروحة وحدة العقل على ضوء التحليل الرشدي لآلية الخلق الطبيعي والصناعي وعلى ضوء تصوره لوظيفة القوة المصورة ، واستناداً إلى مبادئه ميتافيزيقية ، لتراجعنا قليلاً من اجل إثبات امكانية اتصال العقل الهيولاني بالفرد اتصالا بيولوجياً ، ولا مكانية تكونه بكيفية من الكيفيات .

ذلك ان الخلق الصناعي والطبيعي معاً ، عند ابن رشد ، يتميزان بصفتين اساسيتين : أولاً اعتمادهما على مبدأ ان المكون يكون واحداً بالماهية [1] ؛ ومن ناحية ثانية ، تمتاز ماهية الشيء او نوعه بالخلود في البداية والنهاية [2] . ونستطيع ان نتذكر بسهولة ان

---

(1) « إذا كان المكون ، انما يكون عما هو واحد بالنوع والماهية ، فهو بين ان الماهية بما هي ماهية غير كائنة ولا فاسدة » تلخيص ما بعد الطبيعة ص 49 .

(2) « والشخص هو المتولد بالذات ، واما الصورة فهي متولدة بالعرض . ولذلك ظهر ها هنا ان المولد لما شيء غير الشخص ، فالإنسان المشار اليه الذي يتكون بالذات انما تولده الشمس المشار اليها ، وانسان مشار اليه ، والمعنى المتكون فيه بالعرض وهي الإنسانية ، وانما تولد الإنسانية المجردة من المادة » تلخيص ما بعد =

هاتين الصفتين هما اللتان تميزان العقل المادي بالضبط . وحيث ان القوة المصورة تقوم بوظيفة حفظ النوع وابقائه وذلك بنقله الى الافراد بفضل البزور ، وحيث ان العقل المادي هو الكمال الاول للانسان ، اي ماهيته ونوعه ، فانه بامكاننا ان نتصوره وكأنه مبثوث في البذرة البشرية . خصوصاً وان هذه البذرة ليست عديمة الشكل والهوية بالمعنى الفلسفي ، بل انها جسم من نوع خاص هو « اكرم من كل واحد من الاسطقسات الاربعة ، وقال فيه ، انه جسد الهي ، وانه يختلف به الكرم والشرف »[1] ، اي انها جسم ينطوي بالقوة على صورة مواطئة للكائن الذي صدرت عنه . الا ان كمون العقل في البذرة يشترط عدم خضوعه لتطور مسلسلها البيولوجي ؛ او يمكننا تصوره محتضناً في القوة المصورة ، خصوصاً وان ابن رشد طالما وصف هذه القوة بكونها « شبيهة بالعقل ، يعني انها تفعل فعل العقل ، وذلك ان هذه القوة تشبه العقل في انها لا تفعل بآلة جسمانية . وبهذا المعنى تفارق هذه القوة « المكونة وهي التي يعرفها الاطباء بالمصورة ، القوى الطبيعية التي في ابدان الحيوان ، وذلك ان هذه تفعل فعل العقل العملي ، الا انها تفعل بآلة محدودة واعضاء مخصوصة ؛ واما القوة المصورة فليس تفعل بعضو مخصوص . . . ولذلك ما يعظّم أرسطو امر هذه القوة وينسبها الى المبادىء الالهية لا الطبيعية »[2] . ومما يسمح بتصور احتضان هذه القوة للعقل كونها « سواقة للغاية »[3] ، اذ ان غاية تطور الجنين ان يكتسب صورته النوعية ، التي هي العقل بالنسبة للانسان ؛ وهكذا سواء اعتبرنا القوة المصورة مبدأ فاعلاً او صورياً او غائياً فاننا يمكن ان نفترض احتمال احتضانها للعقل بكيفية من الكيفيات .

وليس هذا الاحتواء للعقل من قبل قوى نصف مادية ونصف الهية غريباً في إطار المبادىء الميتافيزيقية للرشدية ؛ لان ماهية الشيء لا توجد مستقلة عنه ، ومن ثم لا يمكن للفاعل ان « يورد على الهيولي شيئاً من خارج ، او شيئاً هو خارج عنها . والحال في الجوهر ، في ذلك ،

= الطبيعة ص156 ، وحول خلود النوع انظر ، الكون والفساد ، ص 30 .

(1) ابن رشد ، مقالة في البزور ، ص 87 ظ .

(2) « ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 844 . ويقول في مقالة اللام ص 1501 : « وهذه الحرارة ذات صورة بها صارت محفوظة التقدير ضرورة ؛ وهذه المصورة ليست نفساً بالفعل ، . ولكن نفساً بالقوة ، وهي التي يشبهها ارسطو بالصناعة وبالعقل » . ونلاحظ انه تارة يسميها بالصورة واخرى بالقوة وبالنفس وبالعقل ، ولكنه غالباً ما يتجنب اعتبارها عقلاً ؛ واما ان تكون هذه القوة ، عاقلة ذاتها ، فضلاً عن ان تكون مفارقة ، فشيء لا يصح » م . م ، ز ، ص 884 .

(3) ما بعد الطبيعة ، ل ، 1501 ؛ « ان هذه القوى هي الهية ، اذ كان فيها قوة على اعطاء الحياة ، وهي شبيهة بالقوى التي تسمى عقولاً ، لانها سواقة الى الغاية » .

كالحال في سائر الاعراض ، فانه ليس يورد الحار على الجسم المستحر ، حرارة من خارج ، وانما يصير الحار بالقوة حاراً بالفعل . . . فالمولد للنفس ليس معناه ان يثبت نفساً في الهيولى وانما معناه ان يخرج ما كان نفساً بالقوة الى ان يصير نفساً بالفعل [1] ؛ ولأنه من جهة اخرى ليس من الضروري ان تكون المواطأة تامة بين الفاعل والمفعول ، فانه يمكن تصور وجود العقل بالقوة في القوة المصورة التي تنتج عقلاً بالفعل ، قياساً على وضعية القوة المصورة في علاقتها بالجنين ، والمهنة الصناعية بالاشياء المصنوعة[2] ، كما ان الميتافيزيقا الرشدية تسمح بان تكون الصورة « متولدة » بالعرض[3] .

وعلى ضوء هذه المقدمات والاصول نستطيع فهم اطروحة « الاتيان من الخارج » ، فعلاوة على انه يصف بهذه المقولة حتى جسم النطفة « لما وضع . . . المكون هو جسم من خارج »[4] ، مما يعني انه يقصد الاتيان من الخارج هنا ان المحرك لمسلسل التولد يأتي من خارج زوج او رحم المرأة[5] ، لأنه ليس لدى المرأة ما يلعب دور المحرك او الصورة لذلك المسلسل ، اي علاوة على ان مفهوم « الورود من الخارج » عند ابن رشد له **دلالة بيولوجية** بحتة ، فاننا نستطيع ان نفهم منه ايضاً مجرد **الاستقلال** عن حتمية التولد البيولوجي عندما يستعمل هذا المفهوم بالاضافة الى العقل ، ولكن لا على سبيل انه يدخل او يرد الى البنية البيولوجية للجنين في لحظة ما بكيفية غامضة ، بل لكونه موجود في كل فرد باعتباره صورته النوعية (كحيوان ناطق) ، او ان الافراد تشترك فيه من حيث انه يشكل الجانب الخالد

---

(1) **ما بعد الطبيعة** ، ل ، 1500 .

(2) **ما بعد الطبيعة** ، ل ، ص 1500 - 1501 ؛ « وكل يخرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فيلزم ان يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى اخرجه ، الا انه هو هو من جميع الوجوه. فالقوى التي تفعل اشياء متنفسة ، ليست أشياء متنفسة بالفعل وانما هي متنفسة بالقوة ، كما يقال في البيت الذي في نفس البناء ، انه بيت بالقوة لا بالفعل » .

(3) انظر هامش 2 ص 303 .

(4) مقالة في البزور ، ص 85 ظ ، كما يقول « فوجب ان يكون الشيء المولد في البذر ، يتولد عن ذي البذر ، بتوسط البذر ، خارجاً » 86 و .

(5) بهذه الفرضية حل دي كورت مشكل الورود من خارج عند ارسطو ، انظر م . م ، ص 108 ؛ بصدد التردد الارسطي بشأن اصل العقل بين التفسير البيولوجي والاتيان من الخارج ، انظر دي كورت م . م ، ص 103 - 123 ؛ وانظر ايضاً لوفيفر ، م . م ، 251 - 281 ، وكذلك ؛ Barbotin (E) **la théorie aristotéli-cienne de l'intliecte d'aprés théophraste** Paris, Vrin,1954 . p . 173 - 176. . Morau (P) a propos du nous teratenn chez ar . **in Autour d'Ar.**

والموحد للعقل النظري الشخصي . ويفسر ابن رشد هذا الموقف في سياق آخر قائلاً « وان العقل الذي بالملكة فيه جزء كائن وجزء خالد ، وان الفاسد هو فعله ، واما هو في ذاته فليس بفاسد ، وانه داخل علينا من خارج ، وذلك انه لو كان متكوناً ، لكان حدوثه تابعاً . . . ولذلك العقل الذي بالقوة هو هذا العقل كالمكان لا كالهيولي »[1] .

وهكذا يبدو ان إمكانية وجود عقل مادي داخل القوة المصورة غير مستحيلة عند مراعاة المضمون العام للفلسفة الرشدية ، بل ولبعض اقواله ، اذ نجده احياناً يتكلم حتى عن وجود العقل الفعال مغموراً في مني الرجل[2] .

وعلى هذا النحو نلمس كيف استطاعت القوة المصورة ان تنقذ نظرية التولد الرشدية من الانهيار عندما كانت تواجه الوضعية الدقيقة للعقل ، وان تدعم من جهة اخرى ، **مقولة الاتصال على المستوى البيولوجي بين العقل والانسان** ، لأنها بدورها وبطبيعتها لعبت دور حلقة الوصل بين الازلي والمتكون[3] ؛ وان تضمن الاتصال بين البيولوجي والنفسي ، وبين النفسي والعقلي ، لأنها تشد الشخص البشري الصائر الى نوعه الازلي ، وتضمن النطق للحيوان الانساني بكيفية ازلية ، وتمكن الماهية البشرية من ان تتجلى في الافراد ، وأن يستمر الافراد متطابقين مع ماهيتهم النوعية .

---

(1) ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1489 ؛ انظر ايضاً ، م . م ، ل ، ص 1501 .

(2) تلخيص كتاب النفس « ان المفارقة انما يمكن ان توجد في أشياء منسوبة الى الامور الهيولانية ، بان تكون نسبتها اليها ، لا كنسبة الصورة الى المادة ، بل يكون : اتصالها بالهيولي اتصالاً ليس في جوهرها ، كما يقال في العقل الفعال انه في المني والبزر » ص 9 .

(3) ونلاحظ ان نفس الدور لعبته المصورة او الخيال على الصعيد المعرفي ، حيث تتوسط بين العقل والاشياء الحسية ، والقوة التي في المكان التي تتصف فيها الاجسام السماوية ـ اذ تلعب دور الوسيط بين الأزلي والفاسد ، وبين العالم السماوي وعالم الكون والفساد ، يقول في تلخيص ما بعد الطبيعة « فانظر كيف تلطفت العناية الالهية الوجودين احدهما بالآخر ، فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة ، اعني القوة التي تكون في المكان ، حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الازلي والفاسد » ص 94 .

ثانياً : الاتصال النظري :

اذا كانت برهنتنا على وجود اتصال بيولوجي بين الفرد والعقل قد اعتمدت على استدلال منطقي قائم اساساً على مبادىء انطولوجية وكوسمولوجية ، فلأن العقل لا مادي بطبيعته ووظيفته اي لا يستطيع التشريح البيولوجي ازاءه شيئاً ، ولذلك كان المجال المعرفي هو الفرصة التجريبية الملائمة لاثبات اتصاله بالفرد ، واتصال الفرد به ، لأنه هو الحقل الذي تتجلى فيه فعاليته ، والتي يمكن من خلالها الاسترشاد الى طبيعة علاقته بالانسان .

ويبدو للوهلة الاولى ان إثبات هذا الصنف من الاتصال هو من باب العبث (كالحال في إثبات الحركة) او تحصيل حاصل ما دام الافراد منذ ان وجدوا وهم يفكرون ، ويفكرون متى أرادوا ذلك ، ولهم شعور بأن تفكيرهم ملك لهم ، وإنهم مسؤولون . ولكن عند تقليب النظر في المسألة والأخذ بعين الاعتبار الأطروحات المغالية للرشدية[1] بهذا الصدد والتي تصل إلى حد نفي ملكية التفكير عن الإنسان الفردي، ستظهر دقة المسألة ومدى احتياجها إلى تحليل دقيق لطبيعة العلاقة بين العقل والإنسان ، خصوصاً وأن هذه العلاقة ـ والتي تتجلى معرفة ـ تقتضي مستويات متباينة ، وأوضاعاً مختلفة تتغير فيها قيم عناصر المعادلة المعرفية من كل مستوى. وبصفة عامة يوجد عند ابن رشد مستويان للمعرفة؛ فهناك المستوى النظري أو مستوى الفلسفة الثانية الذي يندرج تحت العلوم الجزئية ، والمستوى الميتافيزيقي أو مستوى الفلسفة الأولى . وبالضبط فإن اشكال الاتصال هو ذلك الإشكال الذي يدور حول تبين العلاقة بين هذين المستويين ، أي تحديد العلاقة بين العلم والميتافيزيقا ، وتجاه العقلين معاً المادي والفعال . حقاً يذكر عادة الاتصال مقروناً بإمكانية معرفة الإنسان للعقول المفارقة ، إلا أن ذلك إن كان ممكناً فلن يتأتى إلا بالمرور بمرحلة معرفة عالم الكون والفساد ، ولذلك وسعنا هذا المفهوم

---

(1) نقصد بذلك الرشدية اللاتينية.

ليشمل المعرفة النظرية أيضاً ، بل وليسري حتى على الاتصال البيولوجي ما دام يطرح هو الآخر مسألة كيفية اعتبار العقل الصورة النوعية (بيولوجياً) للإنسان .

ولقد سبق ان تعرضنا للمستوى الاول (النظري) عبر زوايا متعددة ، ولـذلك نكتفي هنا بالتذكير ببعض المعطيات السابقة خصوصاً من زاوية حركية ، من أجل التأدي الى طرح إشكال الاتصال الميتافيزيقي .

لا يشكل الاتصال النظري ـ العلمي عند ابن رشد عملية مجانية او ارادية تخضع لنزوات الفرد ، بل هو نتيجة لضرورات وحاجات انطولوجية ومعرفية متبادلة بين سائر العناصر المكونة لبنية الاتصال وفعله .

ولقد مرت بنا الاشارة الى الضرورات التي تدفع العقل المادي للاتصال بالانسان ،واهمها طبيعته « القوية » ؛ فالعقل المادي ليس علة كافية ، لأنه لا يستطيع ان يكفي نفسه بنفسه سواء ازاء العقل الفعال او خيال المعقولات بالقوة ، اي انه لا يستطيع ان يخرج ذاته بذاته او يخرج موضوعاته الى الفعل ، وبذلك لا بد له من حضور العقل الفعال او المعقول بالفعل لكي يتعقل ذاته وغيره ـ ومن اجـل ذلك تكـاد ماهيتـه تتقلص الى درجة العـدم في طـور عـدم اتصـالـه بالانسان ـ وهذا ليس سوى مجرد فرض والا فانه لا يوجد الا متصلاً به ـ ومن ثم يتعين عليه الاتصال بالانسان كي يمتلىء وجوداً ومضموناً عقلياً ، وكي يخرج الى الفعل محققاً كماله الثاني .

وبنفس الدرجة تحتاج طبيعة العقـل الفعال لـلاتصال بـالانسان ؛ اذ انـه يتميز ـ عـلى خلاف باقي العقول المفارقة ـ بان له فعلين ، احدهما موجـه لذاتـه ، والآخر لغيره ؛ وفعله لغيره وهو الذي يهمنا الآن يؤدي الى حبسه ضمن الحتمية البشرية ، لأن ادوات هـذا الفعل وموضوعاته ومناسبته توجد في الانسان ، وهي التي تتجلى في الخيال ، الذي يفتقر اليه سـواء في بداية الفعل التعقلي او من أجل استمرار هذا الفعل ، او لضمان صدق الافكار والاحكام والتصورات ـ وفي هذا المعنى يلتقي العقـل الفعال مع العقل المـادي في صفة عـدم الكفـايـة بالذات ـ . وبذلك يلعب الانسان ، بخياله ، دور الوسيط « او الواصلة » بين المفارقة وعـالم الاشياء الحسية ، فهو الذي يسهـل ويحضر تدخـل العقل الفعـال بفضـل تكييفـه للاشيـاء او للصور الحسية كي تكون مهيئة لقبول تأثيره .

وهكذا تبدو ضرورة الانسان بالنسبة للعقلين ذات طبيعة وجودية ومعرفية معاً ، اذ لا بد من الافراد لاستمرار وجودهما وفعلهما ـ حقاً يرتبط العقلان الخالدان بالانسان كنوع ، بيد ان نوع الانسان ، اي الطبيعة البشرية ، كاي طبيعة اخرى ـ لا تتحقق الا في الافراد ، ولذلك لا

بد من افراد يفكرون ويمارسون ويملكون المعارف والمواهب ويستمرون في الوجود كي يوجد هذان العقلان ، ولا بد لها من تعاقب الافراد وتواجدهم ، لأنهما ليسا كالصورة المادية التي لا تحتاج في التجلي الفعلي الواحد الا الى فرد واحد ، ولكنها يمكن ان تضاف الى موضوع آخر في لحظة اخرى ، كما انهما ليسا كالعقول او الصور السماوية التي لا ترتبط سوى بجسم سماوي واحد . فالعقلان يتحدان او يتصلان مع الكثرة البشرية برمتها ، لا مع فرد بعد فرد او مع فرد بعينه ؛ وباختصار لا بد من الوجود المستمر والمتوالي للافراد وخصوصاً للعديد منهم لتتحقق المعرفة النظرية في شموليتها وكليتها ، لأنها هي التي تشكل كمال العقل المفارق والوحيد . ولا شك ان الجسم ، سواء بمعناه الوظيفي ، كمجموعة من الوظائف والقوى الحسيّة وحتى الفيزيولوجية ، او بمعناه الوجودي كأفراد اوكجسم كلي ، يقف وراء اتصال العقل بالانسان ، اذ هو الذي يوقظ في العقل حس الاتصال والمعرفة ، ولأنه من خلاله يتجلى وجوداً وفعلاً وصورة نوعية للانسان وممارسة خاصة له .

وبمقدار ما يلعب الإنسان دور «الواصلة» بين عالم الأشياء الحسية وعالم العقول المفارقة[1] ، يلعب العقلان نفس الدور ، ولكن في مرتبة اعلى ؛ فلا بد من صور متوسطة بين الصور المفارقة ، بالمعنى المطلق (وهي العقول المفارقة) والصور المخالطة بالمعنى المطلق ؛ وهذه الصور المتوسطة تكون مفارقة في حد ذاتها ولكنها مصاحبة للاشياء او للجسم أو للانسان ، الا ان هذه المصاحبة ليست جوهرية [2] ؛ وهذا الدور هو الذي يلعبه العقلان الفعال وبالقوة .

ومن جهة اخرى ؛ بمقدار ما يهيمن على العقل المفارق ، بشقيه القوي والفعال ، الميل الانطولوجي والمعرفي نحو الانسان ، يسيطر على الانسان نفس الميل المزدوج نحو العقل المفارق ، فوجود الانسان ومعرفته مشروطتان بهذين العقلين ، لأنهما يؤسسانَ المعرفة صورياً ومادياً (الصورة الفاعلة والمادة العاقلة) ، اي يمكنان الانسان من تجاوز عالم الحس والفردية والنسبية الى عالم المجرد والكلي والعام ؛ ولكن دون ان يكون العقل الفعال مناطاً بمسؤولية انطولوجية او حتى ابيستيمولوجية على النمط السينيوي تجاه الانسان .

اذن العقل والانسان حقيقتان انطولوجيتان متقابلتان ولكنهما متضايفتان بالضرورة ،

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة 4، ص 158 - 159 : « ولذلك ما ترى اقرب من وجود هنا في الرتبة من الاجرام السماوية هو الإنسان ، وهو كالمتوسط بين الوجود والازلي والكائن الفاسد » . كما يضيف في نفس الصفحة « فالانسان هو الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول » .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 9 .

بحيث لا يستقيم وجود أحدهما وفعله في منأى عن الآخر، إلا أنه يبقى علينا أن نعرف كيف يتم الاتصال بينهما في الملموس؟

لقد عرفنا كيف أن موضوع المعرفة وفعلها يقومان بدور ربط هذين العالمين وملء الثغرة الميتافيزيقية بينهما ، ومع ذلك يبقى علينا ان نتساءل ضمن هذا المنظور الجديد ؛ الى اي حد يقوم الخيال ـ الذي بينا كيف ينتقل معناه الى صورة عقلية ـ بدور الاتصال بين الانسان والعقل وليس بدور انفصال ؟

تأتي مشروعية هذا التساؤ ل من كون المعنى الخيالي عندما يتم تجريده ، اي تحويله من المعقول بالقوة الى المعقول بالفعل ، لا نعرف بالضبط ما اذا كانت تقتضي هذه العملية من المعنى الخيالي المحول الى معقول ، ان يغادر مقره الاصلي وهو الفرد الى مقر ثان هو العقل المادي ، وينشىء بذلك لذاته وجوداً آخر ، ام ان التحول يتم في نفس المكان مما يجعله يبقى داخل الفرد ؟

اذا اخذنا بعين الاعتبار طبيعة وظيفة العقل المادي ، التي هي القبول الكلي للموضوعات العقلية ،وراعينا في نفس الوقت المضمون الجزئي للموضوعات الخيالية ،فاننا سنضطر الى القول بان الصور الخيالية عندما تتحول الى معقولات او مفاهيم نظرية كلية تنتقل الى ذات اخرى هي العقل المادي الشبيه بطبيعتها والقادر على تلقيها ، في حين تبقى الذات الفردية ، نتيجة لشروطها المادية ، محتفظة بمستوى معرفتها الفردية والمادية اي بمعانيها الخيالية . مما يعني ان الحقيقتين الانسانية والعقلية ستظلان متقابلتين لانعدام وسيط بينهما ما دام الخيال يلعب دور انفصال لا دور اتصال . ولكن هل يسمح سياق الفلسفة الرشدية بهذه الخلاصة ؟

انه ضمن فلسفة تنطلق من ثابت الاتصال كواقع تؤمن به وكهدف تعمل على تحقيقه وتطويره الى مستوياته العليا ، لا يمكن للخيال فيها الا ان يلعب دور الاتصال ؛ لأنه عند مراعاة وضعية العقل النظري من حيث بنيته المزدوجة ومن حيث كونه كمالاً اخيراً للعقل المادي وللانسان معاً ، فانه سيتضح كيف يمكن ان يلعب الخيال دور الربط بين الانسان والعقل ، اذ عندما تتحول المعاني الخيالية الى معقولات نظرية ، فانها تحل فعلاً في العقل الهيولاني ، ولكن باعتبار ان هذا الاخير جزء من العقل النظري ومن الانسان الفردي ، ومن ثم تلعب المعقولات او المعقول النظرية دور الخيط الناظم والواصل بين العقل المشترك والجماعي ، وهو العقل الهيولاني ، بالافراد ، اذ توجد فيه وفي الافراد في آن واحد . وهذا هو معنى اتصافها بالخلود والحدوث ، وبالوحدة والكثرة .

ومما يدل على ذلك ان عملية اخراج المعقول بالقوة الى الفعل تتم داخل الانسان ، لأنه هو المالك المحتكر للخيالات ، وان الماهيات او المعقولات توجد في جوف الخيالات ، فيعمل العقل الفعال على تجريدها لتتحول الى جسر يربط بين العقل المادي والانسان عن طريق العقل الفعال ، وفي المقابل لا معنى لوجود المعقولات صافية في العقل المادي ، لأنها حينئذ ستفقد مبرر صدقها الذي هو الخيالات .

ويفهم مما سبق ان الاتصال بين العقل والانسان يكون اثناء حضور المعقول عند الانسان ، اي اثناء فعل التعقل : فهل يعني ذلك ايضاً انه عندما ينقطع فعل التعقل ويغيب المعقول عن العقل البشري يتراخى الاتصال وينقطع بين الانسان والعقل المادي (هـ) ، وان هذا الاخير قبل التعقل وحضور المعقول لدى الانسان يكون مفارقاً مفارقة تامة ، فتكون حينئذ الوحدة بينهما متقطعة وحينية والاتصال مؤقتاً وعابراً لا يدوم سوى لحظة الفعل البشري ذي الطابع الآني الزمني ، الامر الذي يجعله لا يضمن الاتصال قبل الفعل ولا بعده .

قد يكون ذلك ممكناً ان افترضنا ان علة **الاتصال هو التعقل** ، اذ طالما ان التعقل ليس مستمراً بالنسبة للانسان ، فيمكن تصور الاتصال متقطعاً . ولكن مع الواضح بالنسبة لابن رشد ان **الاتصال هو علة التعقل**[1] ، لذلك يكون الاتصال ، لديه ، متصلاً . هذا فضلاً عن ان جزءاً من العقل النظري ، وهو العقل بالملكة ، يختزن المعارف المكتسبة ذات الطابع الثابت ، لتكون تحت امرته يستعملها متى شاء ، دونما حاجة الى اللجوء الى اي مصدر آخر سواء اكان خيالاً او عقلاً فعالاً ، فهذه المعارف او المبادىء الثابتة والمختزنة باستمرار في الذات الفردية تضمن الربط المستمر للذات بالعقل المفارق . وعلى هذا النحو نكون قد برهنا على وجود **الاستمرارية او الاتصال على صعيد الزمن والمعرفة معاً** .

الا ان هذا الاتصال لا يبقى سائراً على نفس الوتيرة في خط مستقيم ، او يظل ثابتاً في تراكمه الكمّي ، بل إنه عندما تتوفر شروط معينة يحدث انقلاب كيفي ليتحول إلى اتصال ميتافيزيقي .

---

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ; 36 : 628 - 629 (ص 501) .نقلاً عن باسان م . م ، ص 47 .

ثالثاً: الاتصال الميتافيزيقي: العقل المستفاد

ان نظرنا الى الاتصال من منظور دينامي تكويني سيبدو مسلسلاً متطوراً ينتقل من مستوى الى آخر ، بحيث لا يمكن تحقيق المرحلة الاخيرة الا بفضل انجاز سابقتها بأتمها . وكما مر بنا فان الاتصال النظري يتجلى في الممارسة العلمية ، التي تقتضي بدورها اطواراً متدرجة سابقة عليها ترتبط حلقاتها فيما بينها . فالحواس الخارجية تسلم الى الحواس الداخلية ، وهذه تقود الى العقل . وفي داخل كل طور توجد درجات ومراتب معرفية متداخلة ومرتبطة هي الاخرى ؛ فعلى صعيد الحواس الداخلية مثلاً ترتبط كل حاسة من الحواس بسابقتها ولاحقتها ضمن علاقة الصورة بالمادة والفعل بالقوة والعكس ، بحسب موقع القوة المعرفية او نمط المعرفة ؛ فالحس المشترك يعتبر كمالاً للحواس الخارجية ولكنه مادة اوموضوعاًللخيال الذي هو كمال له ؛ والخيال بدوره يعتبر موضوعاً للمفكرة وهذه كمالاً له ، كما ان هذه تعتبر موضوعاً للذاكرة وهي كمالاً للمفكرة . اي ان نفس الوظيفة تكون في ذات الوقت اداة للاكثر تطوراً منها وتتويجاً للاقل منها . وتسود نفس العلاقة فيما بين مراتب المعرفة النظرية (وهي العلوم التي تدخل تحت نطاق الرياضيات والفيزياء) وفيما بينها ككل وسابقتها ولاحقتها، اي انها تعتبر كمالاً للمعرفة الحسية ، ولكنها موضوعاً ، او مادة للمعرفة الميتافيزيقية .

وواضح ان الارتباط المرتبي بين الكمال والمادة ، وبين الفعل والقوة ، يتخذ طابعاً تطورياً وغائياً ، الى جانب كونه يعبر عن السمة الهيكلية للاشياء فيما بينها ، مما يشهد مرة اخرى على رسوخ الروح الاتصالية الاستمرارية في الفلسفة الرشدية . فكل لحظة تحتوي على سابقتها بالفعل وتنطوي على لاحقتها بالقوة ؛ والمظهر الوجودي الواحد يمكن اعتباره كمالاً ان نظرنا اليه من خلال موضوعه ، ومادة ان نظرنا اليه من خلال مظهر وجودي لاحق واعلى منه . اي ان نفس الشيء يلعب الدور ونقيضه ، فهو ذاته بالفعل وغيره ، او نقيضه بالقوة ، ومن ثم يكون كل شيء قابلاً لكي يتحول الى غيره عند توفر الشروط اللازمة لذلك . مما يوحي الينا بان عالم الرشدية عالم دائري مغلق ، فاللاحق متضمن في السابق على شكل

إمكانية ، والسابق مختزل في اللاحق على شكل موضوع محقق ومتجاوز ؛ المستقبل كامن في الماضي ، ويوجد الماضي معبأ في الحاضر ، كلحظة من لحظاته المتجاوزة .

يتبين مما سبق أن المعرفة النظرية ليست هي « الغاية الأخيرة »[1]، أو نهاية المجهود البشري من أجل المعرفة، أي انها ليست غاية في ذاتها بل هناك أفق آخر جديد ومختلف نوعياً ينتظر الكشف والغزو هو الميتافيزيقا . ومن ثم لا تكون المعرفة العلمية سوى باب للميتافيزيقا، أو أن معرفة أشياء عالم الكون والفساد ، من خلال العلوم الرياضية والفيزيائية ، ليست سوى مقدمة لمعرفة الموضوعات الأزلية ، موضوعات علم ما بعد الطبيعة ، ولكنها مقدمة ضرورية للوصول إلى حقائق الفلسفة الأولى . وهنا تكمن أهمية علم النفس باعتباره النقطة الأكثر تقدماً وقرباً من الفلسفة الإلهية ، مما يجعله يشكل حلقة اتصال بين الحقلين المعرفيين ، ولذا كان يعده ابن رشد أشرف العلوم الطبيعية[2].

والمعرفة الميتافيزيقية ممكنة في الفلسفة الرشدية لعدة أسباب ؛ منها أن الموضوعات الميتافيزيقية ، وهي العقول المفارقة ، خارجة إلى الفعل بذاتها ، مما يسمح لها بأن تفرض نفسها على العقل البشري ؛ ومنها كذلك ان هذه الموضوعات لو كانت موجودة دون ان يكون الانسان قادراً على معرفتها لكانت الطبيعة تصنع باطلاً وهذا مخالف للمبادىء القائمة عليها ؛ هذا فضلاً عن أنها بطبيعتها (أي العقول المفارقة) تدخل تحت نفوذ أو صنف مدركات العقل[3].

وليس هناك سوى طريق واحد للوصول إلى هذه المرتبة المعرفية ، أو السعادة القصوى ، وهو سبيل البحث النظري والتأمل العقلي ؛ أما الطريق الذوقي أو الصوفي ، الذي يستثمر الإرادة على حساب العقل ، فلا يستطيع أن يوصل إلى شيء من هذا . ولذلك فالطريق مفتوح إلى العقل الفعال لمن زاول البحث العلمي فقط[4].

---

(1) ابن رشد تلخيص كتاب النفس ص 94 .

(2) انظر م . م ، ص 93 ؛ وكذلك كتاب النفس ، 111 : 5 : 677 - 678(ص 410)حيث يقول « يتعين ، اذن ، معرفة علم النفس من أجل معرفة الفلسفة الاولى » .

(3) يقول ابن رشد بصدد تبرير معرفة العقول المفارقة ، في كتاب النفس ;111 ; 5 : 678 - 682 (ص 410) (ونستعمل هنا صياغة ابن رشد الابن في مقالته هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم « بدلاً من الترجمة لأن النص يكاد يكون هو ذاته) « ان العقل الهيولاني اذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً ، فأحرى ان يعقل ما هو في نفسه عقل ، في ت كتاب النفس ، الاهواني ، ص 124 . ويعبر أحد الرشديين اللاتين ، وهو جان دو جاندون عن نفس مبررات المعرفة المفارقة مجتمعة ، انظر ليكوكسيويكز ، م . م ، ص 124 انظر ايضاً ، تلخيص كتاب النفس ، ص 89 - 90 .

(4) يقول بصدد ضرورة البحث من أجل تحقيق الاتصال « وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها =

وهنا تبرز أمامنا صعوبة شائكة تتعلق في عمقها بطبيعة علاقة العلم بالفلسفة ، أو بلغة ابن رشد ، بعلاقة العقل النظري بالعقل المستفاد . فإذا كانت المعرفة النظرية ضرورية للتمهيد للمعرفة الميتافيزيقية ، فهل عند تحقق هذه الأخيرة تتلاشى المعرفة الأولى وتنعدم جدواها ؟ هل يؤدي اكتساب الإنسان للمعقولات المفارقة أو العقول الخالدة إلى الغاء المعقولات النظرية ؟ أو هل ينسخ العقل المستفاد عند تحققه العقل النظري ومن قبله الحواس ومعارفها ؟

حسب معطيات يقدمها كل من مونك وم . قاسم عن رسالة لابن رشد تتناول اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني وهو ملتبس بالجسم الانساني[1] ، يبدو منها ان الاتصال يكون نتيجة لفعل ثان للعقل الفعال لرفع العقل النظري إليه . ينقل م . قاسم عن ابن رشد من المصدر المذكور قوله « أن العقل الفعال عند اتصاله بالعقل الهيولاني يفعل فعلين مختلفين ، أحدهما ما دام العقل الهيولاني غير كامل الوجود . . . والآخر إذا وجد بالفعل . وهذا العقل هو الذي يرفعه اليه »[2] .

أما الشرط الثاني فيتعلق بلزوم اندثار العقل النظري من أجل الإتصال بالعقل الفعال . وفي هذا الصدد أيضاً ينقل م . قاسم نصاً لابن رشد لا يشير إلى مصدره يقول فيه « وتبعاً لذلك يكون العقل الفعال صورة تتصل بالعقل الهيولاني ، ما دام العقل الهيولاني باقياً من جهة الوجود ، لا من جهة الإدراك ؛ ولهذا لا ندرك صورة العقل الفعال ما دام العقل المسمى

= الصوفية ، ويبين انهم لم يصلوها قط ، اذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية » ت كتاب النفس ص95، انظر مونك م . م ، ص 454 .

(1) وترد عند محمود قاسم تحت عنوان « كتاب الفحص هل يمكن للعقل الذي هو فينا وهو المسمى بالعقل الهيولاني ان يعقل الصور المفارقة باخرة او لا يمكن وهو المطلوب الذي كان ارسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ، انظر في النفس والعقل لفلاسفة الفريق والإسلام ، ط 2 ، ص 288 . وقد لخصها ايضاً مونك في كتابه المذكور . ونشير الى ان أ . ف . الاهواني نشر ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد مقالة لابن رشد الابن بهذا العنوان تقريباً وهي « مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » ، ص 119 - 124 ؛ وفيها بعض الأفكار التي ترد في الكتاب الذي يتكلم عنه قاسم (نقلاً عن هانس لودويج) ومونك الا ان فكرة اندثار العقل البشري تخلو منها .

(2) من م . قاسم ، م . م ، ص 307 .حيث يشير الى صفحة كتاب ابن رشد من ط لودفيج وترد نفس الفكرة ملخصة عند مونك في م . م ، ص451، ، ونشير الى ان مقالة الاتصال لابن رشد الابن تتكلم عن الفعلين بكيفية اخرى ، فتقر بفعلين للعقل الفعال، احدهما من أجل الغير ، وهو فعل الاخراج الى الفعل ، والثاني من أجل ذاته وهو الوعي بها .

بالفعل أو بالملكة موجوداً فينا وجوداً حقيقياً »[1] . ويفهم م . قاسم من ذلك بأنه « لا يستطيع العقل المكتسب[2] ، إدراك العقل الفعال إلا إذا غابت عنه معارفه أي إلا إذا عاد فأصبح هيولانياً »[3] ، والسبب في اعتقاده هو أن هذه المعارف المكتسبة و « الغريبة » عن ذاته ، تشكل عرقلة أمام إدراكه لذاته ، هذا الإدراك الذي هو الإتصال بحسب تأويل م . قاسم[4] ؛ ويبني تأويله هذا على أساس اعتبار العقول المفارقة مجرد مظاهر النفس الثلاث : العقل الهيولاني والفعال والمكتسب[5] .

ويتفق مونك مع م . قاسم في إسناد نفس الشرط الى ابن رشد، ولكن من منظور مغاير الى حد ما، إذ إنه يقرن صعود العقل بالفعل نحو العقل الفعال الكلي[6] أو انجذابه نحوه

---

(1) عن م . قاسم، م . م ، ص305وتردفكرة التعطيل ؛ ولكن في سياق مغاير تقريباً ، في ت . كتاب النفس ص 95 ؛ « وما يعتري فيهامن تعطيل الحواس وأبعاد سائر قوى النفس» .

(2) لعلها ترجمة محرفة للعقل بالملكة او بالاولى للعقل النظري ، لأن ابن رشد قلما يستعمل هذا المصطلح الا في الإشارة الى هذا النمط من العقل عند الاسكندر وقد تنبه مونك الى خلطه له مع مصطلح العقل المستفاد انظر م . م ، ص ؟ ص 451 - 452 .

(3) م . قاسم ، م . م ، ص 302 ، ويعبر عن هذا الشرط بكيفيات اخرى ، مثلاً « لا يتم هذا الاتصال الا بشرط ان تنمحي جميع الصور او المعاني العقلية التي جردت من الاشياء المادية . وهذا هو ما يعبر عنه الشارح الاكبر بقوله ان العقل المكتسب (؟) يفسد ويندثر في هذا الوقت اندثاراً تاماً . وذلك لأن العقل الفعال يرفع اليه العقل الهيولاني الى مرتبته » ص 306 .

(4) يقول عن مفهومه الغريب للاتصال « فسبب هذا الاتصال او الاتحاد ـ او سمه ما شئت من الاسماء ـ هو ان العقل الهيولاني يستطيع ان يدرك ذاته على انه جوهر روحي . وهذه هي حقيقة الاتصال في مذهب ابن رشد » ص 303 ؛ ويفصل وصفه لمرحلة الاتصال « ان يتصور ذاته خلواً من المعاني ، وفي تلك الحال يدرك انه في الحقيقة جوهر روحي ، وانه هو الذي يضع المعاني عندما يقوم بتجريدها وانتزاعها من المعاني الخيالية » ص 302 - 303 ؛ كما يقول « ولكن ليس معنى ذلك الصعود ان العقل هـ . ينتقل فيندمج في ذات أخرى غريبة عنه ، بل معناه انه يدرك أنه نشاط عقلي ، وانه كان عقلاً فعالاً بحسب الاصل » ص 306 .

(5) يقول م . قاسم عن تصوره للعقول او الصور المفارقة « ان العقول الثلاثة سالفة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هي النفس » م . م ، ص 302 ، كما يقول بوضوح اكثر « وليست الصور المفارقة التي يتحدث عنها ابو الوليد سوى العقل هـ . والعقل المكتسب والعقل ف . ومعنى أنها مفارقة هو انها مستقلة بذاتها ، وانها مظاهر لكائن واحد » ص 308، انظر ايضاً ص 297 . ونشير الى ان الباحث الاسباني نوغاليس يتفق معه حول هذا التصور وكذلك حول تصور وحدة العقل هـ . cf . Nogales , problemas al rededor del compendio sopre alma de Averroes . **Al - andaluz , 32 (1967)** p . 28 ; Nogales , en . tomo de la , unidad del entedemiento en Av . , **in Multiple av** . p . 56

(6) لا وجود لهذا الوصف عند ابن رشد : Intellect actif universelle .

بحدوث استعداد ثان لتلقي هذا العقل الكلّي، ولكن بعد أن يتم امحاء المعرفة المكتسبة أيضاً، والرجوع بالعقل بالفعل الى حالة اللوح الفارغ تماماً[1]. ويرجع السبب في عملية الافراغ المعرفي، بعد الملء الذي حققه نفس العقل للإنسان، الى كون «الصورة الأقوى تذهب الأقل قوة»[2] فنور العقل الفعال يذيب في اشعاعه لمعان المعارف المكتسبة بالعقل النظري، ويظهر من وصف مونك للاتصال أنه يتم بخروج الذات البشرية عن نطاقها للارتباط بعقل كلّي ومفارق.

إذن، يتفق الشارحان المعاصران للرشدية على ضرورة العودة الى درجة الصفر من أجل الاتصال بالعقل الفعال أو العقول المفارقة. وترجمة ذلك الى لغتنا يعني، أنه من أجل التأمّل الفلسفي يتعين الغاء المعرفة العلمية. وهذا خطأ واضح في فهم الرشدية، إذ أنها، بالعكس، تشترط الوصول الى درجة الامتلاء الكامل أو الفعال الخالص الذي لا تشوبه قوة أبداً[3]. الأمر الذي يدل على أن تعطل أو عطالة قوة العقل النظري (أو كما يسميه م. قاسم العقل المكتسب، ومونك العقل بالفعل) لا تعود الى فراغها المطلق بل الى امتلائها التام، هذا فضلاً عن أن الاتصال في حالة الفراغ التام يتعارض مع توزع العمل بين فعلي العقل الفعال، لأنه عند تقهقر العقل الى حالة القوة المطلقة، سيباشر العقل الفعال فعله الأول من أجل اخراج العقل الهيولاني الى الفعل ليتحول الى عقل «مكتسب» أو عقل «بالفعل»، لا ليجعله متصلاً به، لأن ذلك يشترط امتلاءه التام[4].

وغنيّ عن البيان أن كيفية فهم م. قاسم للإتصال عند ابن رشد كان غريباً حقاً كما وصفه، بل ويتعارض مع مبادىء الرشدية في هذا الحقل. لأنه أولاً، لا يمكن، في إطار الرشدية، أن الوعي يتم بالذات إلا عن طريق الموضوع، أو أن العقل لا يعي ذاته إلا عندما يتعقل المعقول أي عندما يعرف العالم «فإنه إذا اكتسب المعقول وفهمه فهم ذاته، إذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير المعقول الذي فهم»[5]، وثانياً، لا يمكن أن تكون العقول أو الصور المفارقة مظاهر للنفس لا غير، لأن من تمرس بالرشدية لا يشك في أن ابن رشد كان

---

(1) مونك، م. م، 451.

(2) مونك، م. م، ص 451.

(3) وم. قاسم نفسه ينقل عن ابن رشد من كتاب النفس عن الاتصال نصاً يعرض فيه لهذا الشرط «وإذا كان هذا العقل في كماله الأخير، ولم يبق فيه شيء من القوة فيلزم بينه وبين العقل ف. اتصال آخر. فإن اتصال الأخص بالاكمل لا يشبه اتصال الكامل بالكامل» ص 306.

(4) بصدد ضرورة الفعل الاول للعقل ف. من أجل انجاز الفعل الثاني، راجع مونك، م. م، ص 451 - 452.

(5) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ل، ص 1617.

يؤكد على ضرورة وجود الأفق الميتافيزيقي ، افق الأزل بجانب عالم الكون والفساد ، سواء على مستوى الوجود أو مستوى المعرفة ؛ هذا فضلاً على أن اعتبار العقلين الخالدين الهيولاني والفعال شخصيين ، أمر لا يقبله ابداً من ألمّ بالمبادىء العامة للأنطولوجية الرشدية ، وبالاشكالية الخاصة لسيكولوجيتها ، التي كانت تروم تأزيم العلاقة بين النفس والعقل من أجل فصلهما ، بخلاف الأفق الذي طرحت فيه هذه العلاقة عند الكندي والفارابي وابن سينا[1] ، والسبب يعود إلى ابن رشد كان لا يقبل أن يمتلك الشخص عقلاً خالداً أو نفساً خالدة ملكية خاصة ، ولذلك ففي إطار الرشدية لا يمكن اعتبار العقلين المادي الفعال مظهرين شخصيين للنفس يتم الوعي بهما عن طريق افراغهما ، بل هما عقلان مفارقان وخالدان ويمتلكهما الجنس البشري برمته ملكية جماعية عايشة ، ولذلك فالاتصال عند ابن رشد هو إدراك للمعرفة الميتافيزيقية بعد ان يحصل التشبع العلمي .

وبينما كان م . قاسم أكوينيا ـ بصدد فهمه للاتصال وللعقول المفارقة ـ بالرغم منه ومن دون ان يفطن الى ذلك[2] ، كان مونك ، في المقابل خاضعاً لتأثير سينيوي واضح ، وذلك عندما تصور العقل الفعال عقلاً كلياً ومتعالياً ومفارقاً مكانياً ، وتصور بالتالي أن الإتصال يتم بين ذاتين مغايرتين ، بعد أن تكون الذات البشرية قد اكتسبت استعداداً آخر للاتصال ، بالرغم من كونها ذاتاً فاسدة ، باعتبار أن العقل الهيولاني هو الذي يمثلها .

بعد هذا ، كيف يتعين فهم مقولة اندثار العقل النظري (ان صدّقنا نسبة هذه الفكرة إلى ابن رشد) في علاقتها بمقولة الإتصال ؟

يبدو من السياق العام لنظرية العقل الرشدية إننا يمكننا أن نفهم مقولة اندثار العقل النظري عند تحقق مرتبة العقل المستفاد ، على أساس أن المعرفة الفلسفية تقتضي استيعاباً شاملاً للمعطيات العلمية يهيء الفيلسوف لنوع جديد من التأمل يختلف عن نمط التفكير العلمي . وكأن التأمل الميتافيزيقي يشترط لممارسته قطيعة مع النظر العلمي ، بعد أن يتم الإمساك بسائر معطياته ، لأن البقاء في نطاق الفكر العلمي سيجعل العقل حبيس نظرة جهوية

---

(1) حيث ستتم عندهم عملية دمج العقل في النفس او النفس في العقل .

(2) بالرغم من المناهضة العنيفة للاكويني ، فانه لم يتخلص من الاكوينية الى الرشدية ، ونسجل نفس الروح عند ! . مذكورة في تفسيره للارسطية في ميدان نظرية العقل ؛ لقد حان الوقت لتخليص دراساتنا للارسطية والرشدية من طغيان النزعة الاكوينية ، ذات البواعث الكنسية ، من أجل ان نكون رشديين في فهمنا للارسطية وللفكر العربي ، بفصلنا للفلسفي عن اللاهوتي ، وادراكنا للحقيقة الفلسفية بعيداً عن أي ضغط .

ونفعية وزمنية للعالم وللحقيقة ، بينما تروم الفلسفة نظرة شمولية لجهات وجوانب الحقيقة ، تمكنها من التخلص من الإنغمار في تأمل جزئي ، كما تمكنها ، نتيجة لذلك ، من القدرة على الإحاطة بالعالم من أجل توجيهه .

ولكن ، في هذه الحالة ، علينا أن نواجه الصعوبات التالية : إذا كان العقل المستفاد يتحقق على حساب اندثار العقل النظري ، فهل معنى ذلك أن الإنسان سيفقد عقله الشخصي ومن ثم ينقطع جسر الإتصال بينه وبين العقلين الخالدين ، أم انه بالعكس سيكتسب عقلاً جديداً هو العقل المستفاد ومن ثم يتوطد الإتصال ويدخل مرحلة جديدة كيفيا ؟ وموازاة لهذه الصعوبة ، ستواجهنا مسألة طبيعة العقل المستفاد ذاته ، هل هو تسمية أخرى للعقل الفعال ، كما هو الأمر عند الإسكندر[1] أم أنه هو العقل النظري وقد تحول داخلياً فانقلب إلى عقل مستفاد ؟ وأخيراً هل العقل المستفاد كمال للإنسان أم كمال للعقل الهيولاني ؟

بصدد الصعوبة الأولى ، نستطيع أن نقول بأن الإنسان حينما يحقق مرتبة الإتصال لا يفقد عقله بقدر ما يكتسب أسلوباً جديداً لاستثماره ومقاماً جديداً لاستيعابه ، إذ كما أن انجاز المرحلة النظرية لا يعني التخلي الكلي عن أدوات المعرفة الحسية لأنه في هذه الحالة ستفقد المعرفة النظرية كل قيمتها لأنها هي التي تضمن صدقها ، ولو أننا نقول أن المرحلة النظرية تنسخ المرحلة الحسية ، فكذلك فإنّ تحقيق المرحلة « الإستفادية » لا يعني التخليّ الكامل عن مكتسبات المرحلة العلمية ، والا لن يصبح العقل النظري ندًا انطولوجيا للعقل الخالد ، ومن ثم لن يكون قادراً على استيعابه والاستحواذ على فعله الثاني الذي هو إدراكه لذاته[2] والقدرة على المعرفة المباشرة . ولذلك يمكن القول إن الإنسان باكتسابه للعقل المستفاد يكون قد وطد الإتصال وذهب به إلى مداه الابعد . ولكن ليس معنى الإتصال ربط الإنسان بشيء كان منفصلاً عنه ، فقد برهنا كيف ان وجود العقلين الخالدين غير ممكن الا بالأنسان ، والعكس ان معنى الإتصال ينحصر فقط ، كما قلنا ، في كونه مستوى جديداً من المعرفة يكون عن طريق الاتصال

---

(1) ونجد عند ابن رشد تلميحات الى كون العقل المستفاد ليس سوى العقل الفعال منها « وبهذه النسبة سمي العقل الفعال مستفاداً » ت . كتاب النفس ، ص 95 .

(2) يعلل ابن رشد الابن عبرر اكتساب الفعل الثاني للعقل ف . في مقالته المذكورة « ومن البين انه اذا عقل الانسان جميع المعقولات التي بالملكة ، ولم يبق له معقول بالقوة يصيره معقولاً بالفعل ، انه لا يخلو في تلك الحال من احد امرين ، اما الا يكون له فعل البتة ، وهو متصل بنا ، واما ان يكون له فعله الثاني ، ومحال ان يكون متصلاً بنا ولا يكون له فعل ، فلم يبق الا ان يكون له فعله الثاني ، الذي هو عقله ذاته » ضمن مجموع تلخيص كتاب النفس ، ص 121 - 122 .

المباشر بالعقل الفعال بعد ان يكون قد استهلك كامل المعرفة النظرية من اجل تجاوزها .

ولذلك نستطيع أن نقول إن العقل الفعال هو العقل المستفاد عندما يكون صورة أولى للعقل المادي ، والعقل المستفاد هو العقل الفعال عندما يكون كمالاً أخيراً ونهائياً للإنسان أو العقل النظري . وحيث أن الرشدية تقول بأن العقل يصير معقوله عندما يتعقله ، فإن العقل النظري ذاته يتحول أو يصير عقلاً مستفاداً عندما يعرفه ، أي عندما يصير موضوعه . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول عنه انه تلاشي بمعنى تحقق في مستوى أعلى ، كما نقول عن القوة انها تلاشت عندما تعبأ في الفعل أو الصورة التي تخرجها إلى الوجود

ان العقل المستفاد هو إخراج « الفعل الخارج الى الفعل » اي أنه نقل العقل بالفعل ، وهو العقل النظري ، إلى المستوى الأخير من الفعل ، الذي لا يحتاج فيه إلى الخيال من أجل المعرفة ، ما دامت الموضوعات الميتافيزيقية ليس لها وجود مشار اليه يتطلب معرفة حسية تهضمه ليصير قابلاً للتصور العقلي ؛ ولذلك يمكن القول أن لحظة العقل المستفاد تتكون من عنصرين فقط هما العقل المادي والعقل الفعال بعد أن يكون العقل النظري قد توحد بالعقل المادي مستوعباً كامل معرفته الشاملة ، في حين يتكون العقل النظري من عناصر ثلاث.

ومن ثم يمكننا أن نقول بأن العقل المستفاد كمال للإنسان في الوقت الذي هو كمال للعقل الهيولاني ، لأن كلاً منهما يستكمل بالآخر .

وإذا ما نحن قارنا بين الإتصالين النظري والميتافيزيقي ، وجدنا أنه من الممكن اعتبار الأول اتصالاً بالقوة بالقياس إلى الإتصال الثاني ، ما دام العقل النظري في اتصاله الأول لا يحيط بكل المعارف والمعقولات ، ولو أنه حقق مرتبة متقدمة من التجريد . أما الإتصال الأخير فيمكن اعتباره اتصالاً بالفعل ، لأن العقل يكون قد حقق تجريد كل الأشياء وعري عن القوة ، مما يجعل المعرفة في هذه الحالة تأخذ طابع الإستفادة لا طابع التجريد ، ما دامت المعقولات التي يتعامل معها في هذا المستوى خارجة إلى الفعل بذاتها وباستمرار[1] .

---

(1) يعرض ابن رشد للفرق بين الاتصالين في كتاب النفس « من البين انه عندما توجد لدينا معقولات بالقوة ، فان العقل سيكون متصلاً بنا بالقوة ، وعندما تصير موضوعات التعقل التي لدينا بالفعل ، عندئذ يكون مرتبطاً بالفعل . وحينما تكون بعض موضوعات التعقل تارة بالقوة واخرى بالفعل ، يكون العقل مرتبطاً بنا في جزء منه وليس مرتبطاً في جزء آخر ؛ وفي هذه اللحظة يقال اننا مدفوعين الى الاتصال . وواضح انه عندما يتم هذا الاتصال ، فان العقل يكون متحداً معنا من جميع النواحي . واذا كان هذا هكذا ، فان الانسان سيدرك ضرورة بفضل العقل الخاص به كل الكائنات ويؤثر بكيفية خاصة على كل الكائنات » 111 ; 36 : 599 — 616 (ص500) عن باسان ، م . م ، ص 47 ، هامش 113 .

وهكذا يبدو واضحاً أن الإتصال الميتافيزيقي يختلف نوعياً عن الإتصال النظري سواء في أسلوبه أو في طبيعة موضوعاته ، مع أنه يأتي كتتويج له ؛ فبصدد الأسلوب ، لا تحتاج المعرفة الميتافيزيقية الى الصور الخيالية لحصولها ، بل أكثر من ذلك بقدر ما تبدو الصور الخيالية ضرورية لمعرفة الكائنات المادية تشكل عرقلة لمعرفة الصور اللامادية ، مما يعني أنه لابد من التخلص من جاذبية الصور الحسية لإدراك هذا المستوى العالي من المعرفة الفلسفية كما يقول الرشدي المجهول[1] .

معنى هذا أن المعرفة « الإستفادية » معرفة مباشرة وحدسية ومطلقة وليست مركبة ووصفية من جهة ، وشاملة وكلية اي تتجلى في نظرة ميتافيزيقية جامعة تدرك بلمحة واحدة مبادىء الوجود متخلية ونابذة التجزؤ «العلمي» جو تجزؤ العلوم من جهة أخرى . ومن ثم يبدو أن العقل المستفاد هو عقل الفلسفة أو العقل الفلسفي ، بينما العقل النظري يظل عقل العلوم . ولذلك كان العقل المستفاد عقلاً بالفعل أبداً وليس فيه قوة ، وفعله مطابق لجوهره[2] ، أي أن معقوله هو عقله من كل الوجوه ، مما يهدد فردية الكائن البشري وانسانيته ، لأن هذا المقام المعرفي يجعل الإنسان شبيهاً بالإله لأنه « يصير في كل الأحوال هو كل الأشياء ، وفي كل الأحوال يعرف سائر الأشياء ، ولا يكون شيئاً آخر غير معرفته بها ، كما لا تصبح علة وجودها شيئاً آخر غير معرفته بها . وما أعظم هذا المقام من الوجود »[3] .

أما بصدد طبيعة موضوعات المعرفة الميتافيزيقية ، فقد سبق أن أشرنا مراراً اليها ، من أنها واحدة وأن معقولها هو وجودها المشار اليه ، أي أنها « أمور في أنفسها موجودة »[4] ، وأن

---

(1) انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 105 ; 136 - ; 137 ; 194 ؛ انظر ايضاً بنيس ص 196 cf . Pines , S , La philosophie dans L'economic du genre humain selon Avr . : une reponse à Al - Farabi , In **multiple** . Avr . p . 198.

(2) يقول في ما بعد الطبيعة ، : « فان كان العقل (النظري) يتعرى ، عند بلوغ الكمال الانساني ، عن القوة ، فقد يجب ان يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره . فاما ان نكون في تلك الحال غير عاقلين اصلاً بهذا العقل ، او نكون به عاقلين ، من حيث فعله جوهره ، ومحال ان نكون في وقت من الاوقات غير عاقلين به ، فقد بقي ان نكون اذا برىء هذا العقل من القوة عاقلين به من حيث فعله جوهره ، وهي السعادة القصوى » ل ، ص 1490 .

(3) كتاب النفس ; 111 ; 36 :617 - 622 انظر بينيس ، م . م ، ص 199 Bazan , la noetica .d,av , **Philo-sophia.** Argentina (Mendoza) 1972 No 38 p. 48; Nogales (S.F) la inmortalidad del alma a la luz de la noetica de Avr, **Pensamiento,** 15, (1959) p.168 – 169.

(4) ابن رشد ، ت كتاب النفس ص 93 .

« العقل والمعقول . . . واحد من جميع الوجوه » وان التغير مسلوب عنها ولذلك فهي أزلية وموجودة بالفعل باستمرار وانها « آخر مراتب المعقولات على كنهها »[1] .

ونتيجة لذلك تتبدل مواقع وعناصر المعرفة وأدوارها . فقد كان العقل الفعال في مرحلة المعرفة النظرية محركاً أي اداة لتجريد الصور الخيالية و « إفادتها » وكانت الصور الخيالية والعقل المادي في المقابل يشكلان موضوعاً لصورته وقوة لفعله ، مما يعني أن هذا العقل هو الذي كان متجهاً نحو الإنسان . أما في لحظة العقل المستفاد ، فينقلب العقل الفعال «موضوعاً» للعقل المادي عن طريق العقل النظري المستوعب فيه أو مستفاداً لها[2] مما يجعله هدفاً للمعرفة البشرية ، بعد أن كان العالم أو الطبيعة هو الهدف في السابق . انه بعد استنفاذ العالم بالمعرفة يصبح من الضروري البحث عن مبادىء العالم وأصول الحقيقة الكلية . ولذلك كانت لحظة العقل المستفاد هي لحظة الرغبة في تجاوز الحدود ، حدود الطبيعة إلى آفاق ما بعد الطبيعة ، أي لحظة الرغبة في التوجه نحو العقل الفعال وما يليه . عندئذ الا يحق لنا ان نقول إن الوحدة الأولى كانت انطولوجية والثانية معرفية ، بل ألا يؤدي ذلك إلى تغير في طبيعة العقول المتفاعلة في هذا المستوى ، فينقلب العقل النظري والفعال معاً عقلاً مستفاداً ، أي يصبح العقل الفعال صورة أو كمالاً حقيقياً ومباشراً للإنسان ، ومن ثم يتعطل مبدأ الشبيه ما دامت الصور المفارقة تحل في الإنسان الفردي غير المفارق في هذا المستوى .

وتشير القرائن إلى أن الإنسان بحسب ابن رشد يصل إلى هذا المقام الوجودي ـ المعرفي في نهاية حياته النظرية على الارض ، لا بعد الموت[3] كما كان يقول بذلك الفلاسفة السابقين عليه[4] لأن ابن رشد لم يكن يؤمن بالخلود الشخصي أو خلود النفس الفردية مما جعله يبحث

---

(1) ن . م ، ص 93 .

(2) ويبدو ان هذا هو سر التسمية المزدوجة للعقل الفعال ، فعندما يكون كمالاً للعقل المادي يسمى عقلاً فعالاً ، ولكنه عندما يكون موضوعاً للعقل النظري اي موضوع معرفته وبالتالي كمالاً للإنسان يسمى عقلاً مستفاداً .

(3) حول إمكانية الاتصال في هذه الحياة يتفق معظم الرشديين ، انظر في الموضوع كوكسيويكز ، م . م ، مواقف كوجتان ص 137 ، ويلتون ص 194 ، ج جاندون ص 233 . ويقول ابن رشد في سياق قريب من هذا « ولكن هذا العقل ليس متصلاً بنا منذ البداية على هذا النحو ، ولكن بآخرة عندما يتم إستكمال العقل المستفاد » كتاب النفس ; 111 ; 20 : 200 - 203 . ويقر الاكويني بان ابن رشد كان يعتقد بإمكانية الاتصال في هذه الحياة ، انظر St . Thomas d'Aquin , **Somme . Théologique ; la pesee humain** , tr . Webrt , ed . Desclée , Paris , p . 168.

(4) انظر مثلاً موقف ابن باجة من رسالته اتصال العقل بالإنسان ، ضمن م . م ، ص 166 .

عن سعادة زمنية ـ خالدة في الحياة الأرضية ، هي الأمل الأقصى للحياة الفردية ، حتى لا يحرم الإنسان من أفق أخير للسعادة في فلسفة لا تؤمن بخلود الفرد فيما بعد الحياة الحاضرة [1]، كي يحقق بفضلها كمالاً غير طبيعي شبيه بالكمال الذي للأجرام السماوية المستديرة من قبل الصور المفارقة ، والذي يسميه بالكمال الإلهي في مقابل الكمال الطبيعي (الذي هو الكمال النظري والعملي) .

ولكن ألا يعدو هذا الأفق ان يكون مجرد رغبة لا غير ، خصوصاً وأن تحقيق هذه اللحظة ان كان ممكناً نظرياً فهو عسير المنال عملياً ، اذ يتطلب الامتلاء الكامل والمطلق بالمعرفة الذي لا يترك مكاناً لأية قوة أو امكان ، كما يتطلب قبولاً للصور المفارقة من قبل العقل البشري مما يعد مجازفة بذوبان الشخص وعقله في النور الطاغي لهذه العقول المفارقة ، في سبيل أن يغدو قادراً على المعرفة الكلية الشاملة والمستمرة ، أي أن يغدو ممتلكاً العالم بأسره بطبيعته وبما بعدها ، ولكن في هذه الحالة ألا يكون الثمن غالياً ، وهو التضحية بالوجود الفردي والتشخص الذاتي والعودة إلى كنف الوحدة المطلقة ، التي لا يمكن أن تكون إلا عدماً بالنسبة للفرد[2] ؟ ألا يمكن أن نقول إن هذا النمط من العودة ذي الطعم الغنوصي لا تنسجم مع الحس الدنيوي للفلسفة الرشدية ؟

لعل هذه المخاوف تغري بتبنيّ تفسير بينيس[3] الذي يرى أن الاتصال الذي يتكلم عنه ابن رشد يتم على صعيد الجنس البشري ، لا على صعيد الانسان الفردي كما كان يعتقد الإسكندر[4] أو على صعيد صفوة من الناس كان يقول صاحب تدبير المتوحد[5] طالما أن القادر

---

(1) ما دامت النفس صورة للجسم ومتكثرة به فهي فاسدة ، انظر تهافت التهافت ج 2 ; 855 -856 ، كتاب النفس ; 111 ; 5 : 641 - 655 ، انظر ايضاً ، قادري ، م . م ، ص 295 وباسان ، م . م ، ص 189 - 207 .

(2) قارن بهذا موقف ابن باجة ، م . م ، ص 168 ; 169 ; 170 ; 171 .

(3) بينيس ، م . م ، ص 189 - 207 .

(4) ويبدو ان موقف الاسكندر هو الذي دفع صاحب المدينة الفاضلة الى إنكار إمكانية الاتصال بالعقول المفارقة نتيجة للتعارض بين العقل المادي الفاسد والعقل الفعال الخالد . بصدد رأية بعدم وجود سعادة خارج السعادة المدنية ومعرفة خارج المعرفة النظرية انظر ، ابن رشد كتاب النفس 111:14: 145; 29:8 – 315:20;35 . انظر كذلك بنيس ، م . م ، ص 169 ; 192 : 196 حيث يعرض لموقفه من خلال شهادة ابن باجة وابن رشد عبر نقلهما الموقفه في شرحه لكتاب الأخلاق الى نيقوماخوس المفقود ، وانظر كذلك ، ابن طفيل ، حي ابن يقظان ، ت . احمد امين القاهرة 1986 ص 62 .

(5) بينيس ، م . م ، ص 198 .

على الاتصال بالعقل الفعال وهو العقل المادي ـ لأنه يمتاز بالخلود ـ هو ملك للنوع البشري لا للأفراد كل على حدة ، وطالما أن الأفراد غير قادرين على الإتصال لأنهم يفتقرون إلى شرط الخلود(1) ومن ثم جاء مبرر استحالة خلو الأرض من الفلسفة أو افتقاد الجنس البشري لها في زمن معين ، ما دام الجنس البشري خالداً وما دامت الفلسفة لصيقة به في خلوده وتساهم كعنصر من عناصر هذا الخلود .

لا يبدو في رأينا أن هذا التفسير قادر على انقاذنا من الصعوبات التي اثرناها والتي تطرحها مقولة الإتصال ، لأنه بدلاً من أن يواجهها قفز عنها إلى الأمام ؛ صحيح أن العقل المادي يمثل الجنس البشري ، ولكن الجنس البشري ككل لا يتحقق تاريخياً إلا عبر الأفراد ؛ وصحيح أن الفلسفة لا يمكن في اعتقاد ابن رشد أن تخلو من الأرض ومن تاريخ الجنس البشري(2) ، ولكنها لم تتحقق فعلياً إلا في أفلاطون او ارسطو مثلاً . هذا فضلاً عن أن الإتصال الذي يتكلم عنه ابن رشد هو بين العقل النظري والعقل الفعال عبر مسلسل تطويري يسعى الى افراغ العقل النظري من القوة ليصبح كمالاً محضاً(3) ، لا بين العقل المادي والفعال ، لأن الإتصال الصوري بين هذين العقلين قائم ومستمر منذ البداية . من هنا يتجلى أن تأويل بينيس يضمن الاتصال نظرياً ويجعله مستحيلاً عملياً ، طالما انه يتصور المعرفة الميتافيزيقية كتجلي موضوعي عام للنوع البشري ، وللتاريخ الكلي ، في حين يشير ابن رشد إلى امكانية هذا الإتصال فردياً في حدود الشروط التي تجعل من الفرد قدرة لتقمص النوع والتوحد به . لأنه عندما يستحوذ على كامل المعرفة يصبح مهيمناً على العقل المادي ككل ؛ وحيث أن هذا الأخير يستكمل بالعقل الفعال ، والإنسان يستكمل بالعقل الأول ، فإنه في حالة الإتصال

---

(1) م . م ، ص 197 - 198 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ; 111 ; 5: 610 — 625 : « ان كانت الحكمة حقاً امراً خاصاً بالانسان ، كالحال في الملكات الصناعية ، فيمكن القول انه من المستحيل ان تخلو الانسانية من الفلسفة تماماً ، ومن المستحيل ان تخلو من الصنائع الطبيعية ، لانه ان انعدمت الصنائع من جزء من الانسانية ، مثلاً من الربع الشمالي من الارض ، فان الارباع الثلاثة الاخرى لن تخلو منها . . . اذن يمكن ان توجد الفلسفة في كل زمن . . . كما يوجد الانسان في زيد والحصان في هذا الحصان » .

(3) يصف ابن رشد الابن هذا المسلسل من الكمالات « وهكذا العقل الذي بالفعل الذي يدركه الانسان بآخرة ، وهو الذي يسمى المستفاد ، وهو التمام والكمال والفعل الذي كان الهيولاني الاول قوة عليه . ولذلك كلما حدثت فيه صورة ، حدث فيه كمال ، وقوة وامكان على صورة اخرى ، حتى ترقى من كمال الى كمال ، ومن صورة الى صورة اشرف واقرب الى الفعل ، حتى انتهت الى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوة اصلاً » م . م ، ص 124 .

يصبح الفرد مالكاً للكمال الأول للعقل المادي ، أي يصبح مستكملاً بالعقل الفعال فيغدو مستفيداً من كمالين أولين ، هما كمال العقل المادي وكمال العقل الفعال ، مما يجعله فرداً شاملاً . وهذه هي الحالة التي يصفها ابن رشد بكثير من الإندهاش قائلاً « وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الإتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد . . . ويكون الوجود مباينا للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان (ف) يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ما يوجد ، حتى يقال إنه قد عرج بأرواحهم ، وهي بالجملة موهبة الهية »[1] .

إذا كان الإتصال بهذه الشروط غير ممكن بالنسبة للإنسان الفردي ضمن شروطه البشرية ، ألا يمكن القول إن التفتح الشامل على العالم والاستيعاب الكليّ للمعرفة كان يريده ابن رشد على مستوى الكيف لا على مستوى الكم ، أو أنه كان يرمي من فتحه لهذا الأفق الجديد للمعرفة البشرية وما تقتضيه من مسارات عملية ، انقاذ الفلسفة من التصرف ، وتحصينها ضد تسرب التأثير الأفلاطوني الذي ادى إلى درب مسدود بالنسبة للتجربة الفلسفية التي رامت ذلك .

* * *

وبعد ، هل نجحنا ، مع ابن رشد ، في ربط العقل بالإنسان ، والعقل بالتعقل والمعقولات ، واثبات تملّك الإنسان لعقله الخاص ومعرفته الشخصية التي تمتد بآفاقها الى المدى الأقصى ؟

يمكن القول إذا نظرنا إلى المسألة من داخل الرشدية وبواسطة جهاز مفاهيمها لا من خارجها ـ ان حظاً كبيراً من النجاح حالف ابن رشد في تعديل الكفة لصالح الإنسان بفضل عاملين رئيسيين ؛ أولاً ، بفضل مفهوم جديد ومرن للوحدة ، الذي وان لم يضطره إلى التنازل عن مفهوم وحدة الفصل الثالث ـ أي وحدة العقل المادي ذات الطبيعة الإيلية التي تتعادى ، ان نظرنا اليها في حد ذاتها ، بشكل قاطع مع أي لون من ألوان التعدد وما يجلبه من صيرورة ـ فإن هذا المفهوم الجديد للوحدة ساعد على تدقيق دلالتها ومداها ، وتحديد مجالها . ويتميز هذا النمط الجديد للوحدة بقدرته على التواجد مع التعدد ، إلا أنه لا يوجد

---

(1) ابن رشد ، ت كتاب النفس ، ص 95 .

في نفس المجال الذي توجد فيه الوحدة الأولى المطلقة ، بل له مجاله الخاص الذي هو العقل النظري . ويفهم من هذا أن الفرد ما زال غير قادر على استملاك العقل المادي بكيفية شخصية ، أو يتوحد به ، إلا أنه غدا « متصلاً » به بصيغ متنوعة من الإتصال ، ومن ثم أصبح ايقاع الوحدة مرناً يستطيع التغلغل في الكثرة دون أن يفقد هويته .

أما العامل الثاني ، فهو ابتكاره أو استعماله الأصيل لمفهوم « الإتصال » هذا المفهوم الذي يستطيع أن يلحم الخالد بالصائر ، والواحد بالمتعدد ، والكمال الأول بالثاني ، والعقل الفعال بالعقل المادي ، والذي يستطيع أيضاً أن يفرغ شحنة الإنفجار بين هذه العناصر المتناقضة ، ويصالح بينها ويسمح لها بالتعايش جنباً الى جنب ، ولكن فقط في مجال السيكولوجيا ، وفي حظيرة الإنسان ، لا في أفق العقل المادي .

وهكذا يكون ابن رشد قد استفاد من الدرس الباجوي والثاميسطيوسي ، محترماً من جهة الوحدة الميتافيزيقية الثابته للعقل المادي ومقدّماً مفهوماً جديداً وغنياً للوحدة ، يتعايش فيه الواحد مع الكثير وتتفاعل في حيزه المتناقضات . ولم يكن ذلك ممكناً لولا المضمون الإستمراري لمفهوم الإتصال وقدرته على الإحتفاظ بخصوصية عناصر الإتصال وفي نفس الوقت اتاحة إمكانية تعايشها .

وبفضل هذه الوحدة الجديدة عاد ابن رشد إلى السيكولوجيا . وإلى الإنسان ، وإلى جانب آخر من الأنسية الرشدية ؛ فهو وإن لم يتراجع عن مفهومه الأنسي الأول بوضعه المفارق في قلب الفرد البشري ، فإنه مع ذلك لم يحرمه من الإتصال به وامتلاكه بكيفية من الكيفيات .

وانعكس هذا الطرح الجدد على المعرفة ، فلم تحرم من تاريخيتها وجدليتها ، تقدمها وانسيتها ، كما لم تحرم من وحدتها وخلودها وصدقها ودورها التواصلي ، مما جعلها في السياق الرشدي تضرب بجذورها في أعماق الإنسان وآفاق الميتافيزيقا معاً .

ومن هنا يمكن وصف هذا المفهوم الجديد للوحدة ، بالوحدة القلقة المتفتحة ، التي يمكن أن تتخذ مظاهر وحدة وجود ابيستيمولوجية ووجودية ؛ حيث يتجلى المظهر الوجودي في كون العقل المادي هو الكمال الأول للإنسان والموضوع الأول للعقل النظري والعقل الشخصي للفرد فيكون بهذه الكيفية اداة توحيد كل الأفراد، مادام الكمال الأول للإنسان الذي هو ماهيته واحداً ، وهذا هو الشق الأول من الوحدة الأنطولوجية أي وحدة العقل بكافة البشرية ؛ فإذا أضفنا إلى ذلك أن المادي هو كل الأشياء بالقوة ، ويصيرها بالفعل عندما

يتعقلها صار بين أيدينا الشق الثاني من هذا النمط من الوحدة، أي وحدة العقل بالعالم . وهكذا يكون العقل المادي واحداً بالنسبة لكل الناس ولكل الاشياء ، ففيه تكون الأشياء والناس ، أنه واحد بالنسبة للنوع البشري ولعالم الكون والفساد .

ولهذه الوحدة الجديدة جانب ابيستيمولوجي يتجلى في وحدة المباديء الأولية ، ووحدة المعارف والمعقولات في جانبها الصوري ، ووحدة الآلية التي تضبط التعقل البشري .

ولكن ينبغي أن نفهم هذه المعاني لوحدة الوجود المعرفية والوجودية ، في الحدود التي عرضناها في داخلها ، لا في معناها الإصطلاحي القوي ، لأنها ليست وحدة معرفية بالمعنى الذي يكون فيه الجميع يعرف علم الجميع نتيجة اشتراكهم في نفس المبدأ العارف ، وليست وحدة وجودية بالمعنى الذي يوجد فيه الإنسان قبل أن يوجد ، لأن هناك كمالاً واحداً نوعياً ، بل هي وحدة معرفية فقط ، في حدود الإشتراك في المباديء والآليات الإستدلالية ووحدة انطولوجية بالمعنى الذي يوجد به النوع أفراده . ومن ثم يتعين حصر طبيعة الوحدة الرشدية في كونها وحدة « عقلية » أساساً .

إنها إذن وحدة غنية تؤكد أن ابن رشد لم يضحِّ بالفردية وبالوحدة الشخصية الممتلئة في سبيل وحدة عامة وميتافيزيقية ، بل أنه عمقها وأغناها عندما كشف عن بعدها الإنساني العميق الشامل . ولذلك لا تفهم الوحدة الرشدية سواء «المادية» أو «النظرية» إلا من خلال الإتصال ، فتكون الوحدة لوصف بساطة العقل ومفارقته ، والإتصال لوصف علاقته بالإنسان . ومن ثم نستطيع أن نقول أن الأنطولوجيا لم تنتصر على السيكولوجيا في نهاية الأمر .

خاتمة

جوهر الملحمة الرشدية : ايجاد اللقاء بين المفارقة والإتصال بصدد العقل والإنسان ، وعلى جميع المستويات البيولوجية والمعرفية والميتافيزيقية ، بعد أن تم « استكمال » الجسم البشري بالنفس .

وكان مفتاح المفارقة والإتصال معرفياً ولكن خلفيتها العميقة كانت انطولوجية . فالمعرفة أساساً هي التي سمحت بإثبات مفارقة العقل الانطولوجية، وهي التي تضمن أيضاً تحقيق الإتصال البشري به . إلا أن المعرفة ليست سوى مؤشر للوصول إلى اثبات المفارقة ، وأداة للسعي نحو الإتصال ؛ في حين يعتبر الإتصال والمفارقة ، على المستوى الأنطولوجي ، مقولتين متضايفتين ، بحيث لا يمكن لأي منها أن يوجد في منأى عن الآخر . وهكذا يبدو أن ضرورة التمييز بين المستويين الأنطولوجي والمعرفي ، والربط بين المقولتين ، الإتصال والمفارقة ، هما اللذان يضمنان وقاية الإشكالية الرشدية من التخبط المكشوف في المحالات التي تغرق فيها نظريات الخصوم ؛ وعندما فصل بعض التلاميذ ، من الرشديين اللاتين ، بين المقولتين ، وخلطوا بين المستويين ، انتهوا إلى نتائج مغالية ، وأحياناً ، إلى الخروج عن الرشدية نفسها .

لقد كانت المفارقة اداة صياغة الإشكالية الرشدية وهي التي سمحت ووفرت الشروط اللازمة من أجل بلورة أطروحتها المركزية : وحدة العقل وخلوده ؛ بينما كان الإتصال اداة حل الإشكالات التي ترتبت عنها ، وهو الحل الذي يبدو ، في مظهره ، كأنه يسير في الإتجاه المعاكس للأطروحة المركزية . إذن لا تنازل على ساحة المفارقة ، ولكن ، في ميدان الإتصال ، يتم اللقاء بين الكوسمولوجي والأنطولوجي .

لقد كان ابن رشد يعمل على أن يعمق المفارقة دون أن يضحي بالإتصال ، بل وينوع من أصنافه وأسباب تحققه ، ويغلو في اثبات الوحدة ، دون أن يكون ذلك على حساب التعدد ، فليس هناك عقل واحد إلا لأن هناك عقولاً كثيرة ؛ ويبالغ في استعمال البرهان دون أن يتجاهل أهمية المنهج التجريبي . ومن ثم تكون الفلسفة بالنسبة اليه حواراً قلقاً ومستمراً

ومتداخلاً ، ومواجهة دائمة بين متطلبات المبدأ ومقتضيات الواقع ، وهذا ما يحملنا على القول بأنه كان يرقد في عقله الميتافيزيقي الصوري ، الذي يشيد ويلحم وينظم ويبرهن ، عقل جدلي يشكل لاشعوره المحرك له والموجه لمسيرته ، والذي كان وراء تمرداته ومجازفاته .

معنى ذلك ان فلسفة ابن رشد هي بالضبط فلسفة الإستمرار ، ولكنها أيضاً فلسفة التمييز بين مراتب الإستمرار ومستوياته : فالالهي يوجد في جوف البشري ، والأنطولوجي في قلب الكوسمولوجي ، والعقلي في داخل الحسي ؛ ولكن يتعين التمييز بينها نوعياً ، من غير أن يكون النوع حائلاً أمام الدرجات لتنقلب اليه عندما تحقق رتبة معلومة من التراكم .

معنى ذلك أيضاً ، أن معقولية الأشياء توجد في داخلها ، ولا تأتيها من خارج أو من العقل ؛ ففي الطبيعة يوجد سر تفسير ظواهرها . ومن ثم على الإنسان أن يواجهها كي يمتلكها ، بأن يصيرها عن طريق المعرفة ؛ وعملية الإمتلاك هذه لا نهاية لها ، ولكنها ليست بدون غاية ، والتي هي التوحد الميتافيزيقي بالوجود .

ونستخلص من هذا ، أن العقل مستقل عن الحقيقة والحقيقة مستقلة عن العقل ، لأن اختلاط أحدهما بالآخر يؤدي الى تشويه المعرفة والوجود معاً ، ومن ثم السقوط في احضان المثالية بنوعيها الذاتي والموضوعي ، وكلاهما بعيد عن الحس الواقعي لابن رشد . ولكن هذا الاستقلال المتبادل لا يعني أبداً انزواء كل منهما في داخله ، لأنه خارج الحقيقة لا وجود للعقل ، وبعيداً عن العقل لا وجود للحقيقة بالفعل . وهما معاً لا يمكن أن يكونا بغير الإنسان والعالم ، ما دامت الحقيقة توجد في الأشياء المادية ، والإنسان هو الذي يكشف عنها ويركبها .

وكما أنه لا يمكن أن تحصل فوضى في التولد البيولوجي طالما أن النوع موجود ليضمن ثباته في الأفراد ، ويضبط انتظام خصائصه فيهم ، ويؤمّن استمراره من خلالهم ، فكذلك تتحقق الوقاية من الاستمرار الى اللانهاية ومن الشك والبقاء في تشتت الادراك الحسي وذاتيته وفرديته ومن انقطاع التواصل بفضل العقل الواحد ، الذي يضمن الحصول على المعرفة العلمية والتواصل عن طريقها ، كما يضمن لها كيانها الأنطولوجي .

إذن ، لا مفارقة مطلقة تنتهي إلى التعالي ، ولا اتصال مبالغ فيه يفضي إلى ضياع الحدود والفروق ؛ فتبقى المفارقة مفارِقَة ، في ظل اتصال مرن يتحقق عبر درجات وحلقات مترابطة في كل مستوى من المستويات ؛ وهكذا يتم الإتصال على الصعيد المعرفي مثلاً ، عبر سلسلة من العقول ـ ابتداء من العقل المنفعل وانتهاء بالعقل المستفاد ، ومروراً بالعقل النظري ، والعقل بالفعل ، والعقل بالملكة ، وكل ذلك ضمن سياج العقل المادي المتصل

بالعقل الفعال ـ لكل دوره ومرتبته ولحظته التي يحتلها في خط المسيرة المستمرة في اتجاه المعرفة الميتافيزيقية .

ولذلك عندما نريد أن نحدد مفهوم الإنسان عن ابن رشد ، نجد أنفسنا أمام مفاهيم لا أمام مفهوم واحد ، بحسب الزاوية المنظور منها اليه ، والمرتبة التي استطاع الوصول اليها . وبغض النظر عن هذا التنوع ، فإننا نسجل أن ما يطبع الرؤيا الرشدية للإنسان ، سواء على مستوى النوع (الإنسانية) أو الفرد ، هو الطابع الأنسي والدنيوي ، المرتبط بالإيمان العميق بقدرة الإنسان على ارتياد أبعد الآفاق المعرفية وامتلاكها ، لأن ابن رشد لم يشأ أن يصيغ مفهوماً للإنسان هو عبارة عن تركيب مشوه وغير قابل للفهم بين المادي والروحي ، في نفس الوقت الذي لم يكن راغباً في حرمانه من الإرتباط بأسمى آفاق الروحانية ، عبر الفعل المعرفي ولذا كان تصوره للإنسان يتم في إطار من الأنسية الغنية والطموحة وبهذه الكيفية نفهم لماذا لا يوجد يأس لديه في الخلود النوعي في الوقت الذي لا أمل عنده في الخلود الفردي .

وموازاة لذلك ، تمت علمنة العقل بتخليصه من العوالق الأسطورية والتيولوجية ، هذه العملية التي شرع في تنفيذها الكندي ، ولكنها باءت بالفشل ، في نهاية الأمر ، مع ابن سينا .

ويتبيّن مما سبق أن مجموع تلك الأطروحات والمسالك المنهجية التي رافقت تولـده لا يمكن أن تؤدي إلا إلى فلسفة للأمل والتقدم والاستمرار التاريخي ، إلى فلسفة تسمح بإمكانيه قيام العلم وتأسيس أرضيته ، والدفاع عن مشروعية الفلسفة والمعرفة الميتافيزيقية ، وتبرير ضرورتها بالنسبة للإنسانية التي تعادل ضرورة الصناعات . وبذلك يبدو أن ابن رشد يوجد في الطرف المقابل لـ « فيلسوف » القرن الرابع عشر ، ابن خلدون ، الذي قادته تجاربه الفاشلة وأوضاع العالم الإسلامي آنذاك الى خلاصات تروّج لـ « سوسيولوجية » الفشل واليأس .

ومن هنا تبدو قيمة نظرية العقل بالنسبة لنا . حقاً كان ابن رشد يفكر في عقل ما قبل الهزات العنيفة التي أصابت صميم المبادىء الثابتة التي كان يرتكز عليها ، هذه الهزات التي غطت كل الميادين المعرفية التي يتعامل معها ، ابتداء من الرياضيات إلى البيولوجيا ومروراً بالهندسة والفيزياء والكيمياء ، والتي ساهم في ترسيخ عنفها ونشره كل من التحليل النفسي والنقد التاريخي والايديولوجي والبحث الأنتروبولوجي ، الأمر الذي أدى إلى إعادة النظر في طبيعته وقيمته وانتمائه البشري والتاريخي ودوره المعرفي ، فأصبح جزءاً من الواقع المتحرك والمتنوع الذي يشكله ويتشكل معه . ولذلك تبقى للإشكالية الرشدية في العقل أهمية تاريخية

أساساً . إلا أنه يجب أن نعترف أن ابن رشد لم يكن يفكر في جو من السلم الفلسفي والايديولوجي ، إذ لكل عصر هزاته وأزماته النظرية ؛ فقد واجه العقل الرشدي تحدي الوحي ، وتحدي « العقل » الصوفي ، اللذين اضطراه بدوره إلى اعادة النظر في ذاته ، ونتيجة لذلك تمت عملية اعادة تركيب العقل الارسطي ليصبح عقلاً رشدياً أصيلاً . ولكن كانت استراتيجية العقل الرشدي مبنية على خطتين : من ناحية ، فضل نوعاً من الهدنة الدائمة (ستاتيكو) التي تجمد علاقته بالوحي ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، اختار خوض صراع عنيف ضد عقل اللغويين والفقهاء والمتكلمين (عقل المنع والزجر والتبرير ، وعقل الواجبات والمحظورات والجوازات = العقل العملي) ، وعقل المتصوفة (عقل المشاهدات والمقامات والأحوال والإلهامات) لأن هذه العقول تهدد القول الفلسفي وتزج بالعقل في متاهات الجزئيات والمشاغل اليومية التافهة ، أو تكسر شوكته وقدرته على الإندفاع والغزو ، مما يفضي بالعقل إلى أن يتنكر لذاته ويخون رسالته . وكانت نتيجة هذا الصراع أن أعاد للعقل توازنه واثبت للعلم والفلسفة مشروعيتها الفلسفية والأيديولوجية .

لذلك ان كنا قد انتهينا من هذا البحث إلى ضرورة استعادة ابن رشد ، بعد أن استحوذ عليه غيرنا طويلاً ونهضوا به بفضل اخصابه لتاريخ فكرهم في مرحلة ، وتفجيره والقطع معه في مرحلة تالية ، فإن الخلاصة ـ الدعوة ، لن تكون لها قيمة إلا إن فهمت في حدود ضرورة استرداده باعتباره رمزاً ، لا باعتباره اداة عائقة في سبيل تفتحنا على آفاق جديدة للفكر العلمي والفلسفي المعاصر واستثمار انتصاراته ، لأنه مهما يكن من أمر فإن الإشكالية الرشدية كما سبق أن قلنا تحمل تاريخ ميلادها وبيئة نموها ، ولو أنها قادرة أن تساهم بشكل جدي في إثارة كثير من قضايانا الراهنة ، لما تتضمنه من طروحات متقدمة وقيم صالحة . أي أن عملية اعادة استملاكه تمر عن طريق استيعابه واستثماره ، ولكن أيضاً بالعمل على تجاوزه وإيقاف تأثيره .

ولا تنفصل الدعوة لاسترداده عن دعوة أخرى للإستفادة من الدرس الرشدي بكامله ، لا فقط من جرأته وثباته بل وخصوصاً من صعوباته وعوائقه وسلبياته ، التي تنتشر على مدى كامل بنائه المذهبي بصدد نظرية العقل ، لأنها هي بالضبط سر خصوصيته التاريخية ؛ كذلك يتعين علينا أن نأخذ العبرة من مصير فلسفته في عالمنا العربي وفي العالم اللاتيني ، لا فقط في الماضي بل والأهم من ذلك مصيره في الحاضر ، حيث ما زالت مناهضته والتعسف في فهمه هما العلامتان الطاغيتان في أسلوب التعامل معه ، والتي تحملنا على المجازفة بالقول باننا لسنا حتى في مستوى اللحظة الرشدية في عالمنا العربي الآن .

المصادر والمراجع بالعربية

■ ابن باجة : رسائل ابن باجة الالهية* ، .... تح فخري . م . ، بيروت ، 1968 .

» » : رسالة الاتصال ...... ضمن تلخيص كتاب النفس ، تح الاهواني أ . القاهرة 1950 .

» » : كتاب تدبير المتوحد .... تح ، معن زيادة ، بيروت ، 1978 .

» » : شروحات السماع الطبيعي .... تح معن زيادة ، بيروت ، 1978 .

» » : كتاب النفس .... تح . المعصومي ، دمشق ، 1960 .

■ ابن تيمية : في العقل والروح .... ضمن مجموع القاهرة .

■ ابن رشد : تهافت التهافت .... تح سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 2 ، 1968 .

» » : الكليات في الطب .... العرائش ، 1939 .

» » : تلخيص كتاب النفس .... تح الاهواني (أ . ف) ، القاهرة 1950 .

» » : الشرح الاوسط لكتاب النفس .... نقله الى العربية شحلان (أ) ، قيد الصدور .

» » : تلخيص كتاب الحس والمحسوس ،تح بلومبرج ، ص ، الاكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى ، كامبردج ـ ماسا شوزيت ، ...... ، .... ، 1972 .

» » : تلخيص ما بعد الطبيعة .... تح عثمان امين ، القاهرة ، 1958 .

» » : تفسير ما بعد الطبيعة .... تح بويج م . ، بيروت 1952 .

» » : كتاب السماع الطبيعي .... حيدر اباد ، 1947 .

» » : جوامع كتاب السماء والعالم .... حيدر اباد ، 1947 .

» » : جوامع كتاب الآثار العلوية .... حيدر اباد ، 1947 .

» » : جوامع كتاب الكون والفساد .... حيدر اباد ، 1947 .

» » : تلخيص كتاب المقولات .... تح . بويج . م . ، بيروت ، 1931 .

---

* وتضم رسالة تدبير المتوحد ، في الغاية الانسانية ، الوقوف على العقل الفعال ، رسالة الوداع ، قول يتلو رسالة الوداع ، اتصال العقل بالإنسان .

■ ابن رشد : تلخيص كتاب النفس .... تح . جيرار جيهامي ، بيروت 1982 .
« « : تلخيص كتاب البرهان .... تح جيرار جيهامي ، بيروت 1982 .
« « : تلخيص السفسطة .... تح . محمود س سالم ، القاهرة ز ١٩٧٣
« « : تلخيص الجدل .... تح . بوتيروورث ، ش . عبد المجيد المريوي ، القاهرة
« « : تلخيص الخطابة .... تح . محمود س . سالم ، القاهرة 1967 .
« « : مقالة في البزور والزروع
تح . ع . الغنوشي ، نشرها تحت عنوان « في قوى العقل والنفس » في حوليات الجامعة التونسية العدد 8 ; 1971 كما اعاد نشرها ج ـ د . العلوي في مجلة كلية الآداب بفاس ، 1981 .
« « : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، تح . نادر ، ا . ن . بيروت دار الشرق ، ط 2 .... 1968 .
« « : مناهج الادلة عقائد الملة ، تح . محمود قاسم ، القاهرة ط 2 ; .... 1964 .
■ ابن رشد : الابن : مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم ؟
تح . الاهواني ، ضمن تلخيص كتاب النفس .
■ ابن سينا : حي بن يقظان .... تح . احمد امين ، القاهرة ، القاهرة ، 1956 .
« « : تسع رسائل في الحكمة الطبيعيات .... قسطنطينية ، 1298 .
« « : التعليقات .... تح . بدوي ع . القاهرة 1973 .
« « : رسائل في اسرار الحكمة المشرقية .... ليدن 1889 .
« « : رسالة اضحوية في امر المعاد .... تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، 1949 .
« « : عيون الحكمة ..... تح اولكن ض . ا . رسائل ابن سينا ، ق 1 ، استانبول ، 1953 .
« « : النجاة .... نشر الكردي ، القاهرة مطبعة السعادة ، 1938 .
« « : الشفاء ـ النفس .... تح . قنواتي ج . وزايد س . القاهرة 1975 .
« « : الشفاء ـ البرهان .... تح . بدوي . ع ، القاهرة ، 1966 .
« « : الاشارات والتنبيهات .... تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعرف 1957 .
« « : احوال النفس .... تح ، الاهواني ا . ، القاهرة ، 1952 .
« « : رسالة في اثبات النبوات .... تح . مرمورة ج . بيروت ، دار النهر 1968 .
« « : رسائل ابن سينا .... تح اولكن . ض ا . استانبول ، 1953 .
« « : شرح حرف اللام لابن سينا . . ضمن ارسطو عند العرب ، بدوي ، ط 2 الكويت 78 .
« « : شرح كتاب اثولوجيا .... المنسوب الى ارسطو ، ضمن ارسطو عند العرب .
« « : التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو .... ضمن ارسطو عند العرب .
« « : كتاب المباحثات .... ضمن ارسطو عند العرب .
« « : رسالة الى جعفر بن المزربان الكيا .... ضمن ارسطو عند العرب .
■ ابن طفيل : حي بن يقظان .... تح . احمد امين ، القاهرة ، 1958 .

■ اخوان الصفا : رسائل .... ج . 3 ، بيروت ، 1957 .
■ ارسطو : كتاب النفس .... ت . اسحاق بن حنين ، تح . بدوي ع .
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1945 وله ترجمة حديثة قام بها الاهواني وقنواتي ، القاهرة 1950 .
« « : الطبيعة .... ت . اسحاق بن حنين ، تح بدوي ، القاهرة ، 1965.
« « : الاخلاق .... ت . اسحاق بن حنين ،
تح . بدوي ، الكويت ، 1979 ، وله ترجمة حديثة قام بها لطفي السيد ، القاهرة ، 1924 .
« « : في كون الحيوان ..... ت . يحيا البطريق ، تح . بروخمان ي . ابريل ، ليدن ، 1971 .
■ اسحاق بن حنين : كتاب النفس ، تح . الاهواني ا . ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد .
■ الاصفهاني (محي الدين العجمي) : في العقل والعاقل والمعقول ، نشر : Allard ,
SG . troupeau , G . Beirout impr . catholiqus
■ الاسكندر : رسالة في العقل.......................... ت . إسحاق بن
حنين ، ضمن « شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية » بدوي ع . بيروت دار المشرق ، 1971 .
« « : رسالة في الهيولى وانها مفعولة .... ضمن المجموع المذكور.
« « : رسالة في المادة والعدم والكون .... ضمن المجموع المذكور.
« « : رسالة في التشوه والنماء ، انما يكون في الصورة لا في الهيولى .... ضمن المجموع م .
« « : مقالة في القوة الواحدة يمكن ان تكون قابلة للاضداد جميعاً ، ....
« « : في الصورة وانها تمام الحركة وكمالها .... ضمن المجموع ع.
« « : في إثبات الصور الروحانية .... ضمن المجموع م.
□ اعمال ندوة ابن رشد المنظمة من قبل كلية الآداب بالرباط سنة 1978. ....
الرباط البيضاء دار النشر المغربية ، 1979 .
■ افلوطين : التساعية الرابعة .... ت . فؤاد زكريا ، القاهرة، 1970 .
« « : اثولوجيا ارسطاطاليس . تح بدوي ع . ضمن « افلوطين عند العرب » ، القاهرة 1966 .
■ اوليري د : الفكر العربي ومكانه في التاريخ .... ت . تمام حسان ، القاهرة
■ اومليل ع : التأويل والتوازن . ضمن « اعمال ندوة ابن رشد بالرباط » ، الدار البيضاء ، 79 .
■ بدوي، ع : فلسفة العصور الوسطى .... مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، 1962 .
« « : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .... القاهرة 1965 .
« « : رسائل فلسفية للكندي ، والفارابي وابن باجة وابن عدي .... بيروت ، 1980 .
■ بدوي، ع : من تاريخ الالحاد في الإسلام .... القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، 1945 .
« « : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .... القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ، 1947 .
■ بروقلس : الإيضاح في الخير المحض.................................
تح بدوي ع . ، القاهرة ضمن الافلاطونية محدثة عند العرب ، 1955 .

■ بهرام ، غ : ينابيع المعرفة عند ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي . . . . ع 2 ، م 33 ، ابريل 58 .
■ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون . . . . كلكتا ، الهند ، 1892 .
■ بيصار ، م : في فلسفة ابن رشد ، الوجود والخلود . . . . بيروت 1973 .
■ تيزيني ، ط : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . . . . . . دمشق ، 1971 .
■ ثامسطيوس : كتاب فيه جوامع كتاب ارسطو طاليس في معرفة طبائع الحيوان . . . . ت .
إسحاق بن حنين تح . . بدوي ، ضمن « شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية » ، بيروت 71 .
■ ثامسطيوس : من شرح ثامسطيوس لحرف اللام تح بدوي ، ضمن « ارسطو عند العرب » .
■ الجابري ، ع . م . : نحن والتراث ، . . . . بيروت ـ الدار البيضاء دار الطليعة 1980 .
■ الجرجاني : التعريفات . . . . تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1971 .
■ جوتييه ، ل : المدخل لتاريخ الفلسفة الإسلامية . . . . . ت يوسف موسى ، القاهرة ، 1945 .
■ جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية . . . . ت قرني ع . القاهرة 1976 .
■ جيلسون ا : روح الفلسفة في العصر الوسيط . . . . ت . امام ، ا . ع . القاهرة 1976 .
■ الحلو ، ع : ابن سينا فيلسوف النفس البشرية . . . . بيروت 1967 .
■ حنفي ، ح : حكمة الإشراق والفينومينولوجيا
الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي القاهرة 1975 .
■ حنفي (ح) : ازمة العقل ام ازمة انتصار العقل . . . . الفكر المعاصر ، يوليو ، 1971 .
■ خليف ، ف : ابن سينا ومذهبه في النفس . . . . بيروت ، 1974 .
■ خشيم ، ع . ف : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة . . . . طرابلس ، ليبيا ، 1967 .
■ دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ت . ابو ريدة ، القاهرة ، ط 4 ; 1957 .
■ الرازي ، ابو بكر : رسائل فلسفية ، . . . . بيروت ، 1973 .
■ الرازي ، فخر الدين ، : كتاب النفس والروح وشرح قواها . . . .
تح . المعصومي ، م . ح . ص ، معهد الابحاث الإسلامية ، اسلام اباد .
■ الرازي ، فخر الدين : المباحث المشرقية . . . . طهران ، 1966 .
■ رينان : ابن رشد والرشدية . . . . ت . زعيتر ، القاهرة ، 1957 .
■ زكريا ابراهيم : مكانة العقل في الثقافة العربية . . مجلة الثقافة العربية ، ع 1 ، نوفمبر 1973 .
■ الزبيد : إتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين بيروت دار احياء التراث العربي .
■ الزين ، ص : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، بيروت ب . ت
■ زينة ، ح : العقل عند المعتزلة . . . . بيروت دار الآفاق الجديدة 1978 .
■ سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي . . . . القاهرة ، دار المعارف ، 1965 .
■ شيخ الارض ، ت : قيمة العقل عند الغزالي . . . . مجلة المعرفة ، ع . 209 ، يوليو 1979 .
■ صليبا ، ج : من افلاطون الى ابن سينا . . . . بيروت ، ط 4 . دار الاندلس ، 1951 .

■ طوقان ، ق . ح : مقام العقل عند العرب .... بيروت .
■ عبد الكريم ، ق . ح : نظرية التكليف .... بيروت ، 1971 .
■ عثمان امين : الفلسفة الرواقية .... ط 2 ; 1959 .
■ عمارة ، م : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد .... القاهرة ، دار المعارف ، 1971 .
» » : نظرة جديدة الى التراث .... بيروت ، 1974 .
» » : ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام .... مجلة الطليعة ، نوفمبر ، 1968 .
■ العراقي ، م . ع : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ..... القاهرة، دار المعارف ، 1968 .
» » : ثورة العقل في الفلسفة العربية .... القاهرة دار المعارف ، 1974 .
» » : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق .... القاهرة ، دار المعارف ، 1973 .
» » : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية .... القاهرة ، دار المعارف ، 1973 .
» » : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .... القاهرة ، دار المعارف، 1971 .
■ عرفان ، ع : في الفلسفة الاسلامية .... دراسة ونقد ، بيروت ، ب . ت .
■ غراب م : ابن سينا بين الدين والفلسفة .... بيروت 1948 .
■ الغزالي : مقاصد الفلاسفة .... القاهرة ، دار المعارف ، 1981 .
» » : تهافت الفلاسفة .... تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، 1966 .
» » : المعارف العقلية .... تح عبد الكريم العثمان ، دمشق ، دار الفكر ، 1963 .
» » : معارج القدس في مدارج معرفة النفس .... القاهرة ، 1968 .
» » : احياء علوم الدين .... القاهرة ، 1361هـ .
■ غلاب م : المعرفة الصوفية .... عند ابن سينا ، مجلة الازهر ، ابريل ، 62 .
■ الفارابي : كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة تح . نادر ،ن .بيروت ، دار المشرق ، ط 3 ; 1973 .
» » : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ت 2 . نادر ، ن . بيروت ،المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .
» » : كتاب السياسة المدنية ...... تح . نجارق . م . بيروت، المطبعة الكاثوليكية ، 1964 .
» » : كتاب الملة .... تح . مهدي م . بيروت ، دار المشرق ، 1968 .
» » : التعليقات .... حيدر اباد ، 1346 .
» » : كتاب الحروف .... تح ، مهدي م . بيروت ، دار المشرق ، 1961 .
■ الفارابي : فلسفة ارسطوطاليس .... تح . مهدي م . بيروت ، دار مجلة شعر 1961 .
» » : فصول منتزعة .... تح . نجار ف ، م ، بيروت ، دار المشرق، 1971 .
» » : مجموع رسائل .... القاهرة ، 1907 .
» » : رسالة الفصوص .... تح : Vortag van Karl . j Trubrer , 1904
■ فخري ، م : ابن رشد .... بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .
» » : ارسطو .... بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .

« » : تاريخ الفلسفة الاسلامية . . . . بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، 1974 .
« » : دراسات في الفكر العربي . . . . بيروت، 1970 .
■ فلوطرخس : الآراء الطبيعية . . . . ضمن « كتاب النفس لارسطو » ، تح بدوى
■ فو ، كارادي : ابن سينا . . . . ت . ث زعيتر ع . بيروت، 1970 .
■ قسطا بن لوقا : كتاب الفرق بين الروح والنفس . . . .
ضمن رسائل ابن سينا ، تح او لكن ح . ض . استانبول 1953 .
■ كرم ، ي : تاريخ الفلسفة اليونانية . . . . القاهرة دار المعارف ، 1958 .
« » : تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى . . . . القاهرة، دار المعارف ، 1965 .
« » : العقل والوجود . . . . القاهرة دار المعارف ، 1956 .
■ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية . . . . ج 1 ،
■ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية . . . .
ج 1 ، 2 تح . ابو ريدة ع . القاهرة دار الفكر العربي ، 1950 .
■ كوربان هـ . : تاريخ الفلسفة الإسلامية . . . . ت . مروة وقبيس ، بيروت 1966 .
■ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد . . . . القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية .
« » : في النفس والعقل . . . . ط 3 ، القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية .
« » : ابن رشد وفلسفته الدينية . . . . ط 2 ، القاهرة 1969 .
« » : دراسات في الفلسفة الإسلامية . . . . القاهرة ، دار المعارف ، ط 2 ; 1967 .2
« » : مشكلة الخلق في فلسفة ابن رشد . . . . المجلة ، ع . 88 ، ابريل ، 1964 .
« » : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية . . . . جامعة ام درمان الإسلامية 1969
■ المحاسبي ، الحارث بن أسد : العقل وفهم القرآن تح . القوتلي ح بيروت ، دار المفكر ، 1972 .
■ مذكور، ا: في الفلسفة الاسلامية . . . . القاهرة ، دار المعارف ، 1968 .
■ مروة ، ح: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية . . . بيروت ، دار الفارابي، 1968 .
■ مسكويه ، ابو علي : كتاب العقل والمعقول . . . . تح اركون م . مجلة ارابيكا ، 11 (1964) .
■ موسى ، م .ع : الصراع حول العقل في الإسلام . . . . مجلة قضايا عربية ، ابريل 1975 .
■ الموسوعة الفلسفية ، اشراف ، روزنتال ويودين . ت . سمبرك ، بيروت دار الطليعة 1974 .
■ نادر ، ا . ن : النفس الإنسانية عند ابن سينا . . . . بيروت دار المشرق ، 1968 .
■ نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا . . . . القاهرة دار المعارف 1948 .
■ هويدي ، ي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية . . . . القاهرة ، 1972 .

المصادر والمراجع بالأجنبية

Abdou M.M.I. **Bases de la certitude chez Avr.** Thèse, Paris 1973.

Alanso (.A) Av. observador de la naturaleza, Al-Andaluz. 5 (1940)

Alanso (M.A) **Teologia de Av.** (Estudia y documentos), tr. de M. Alanso, Madrid-Granada, C.S.I.C, 1947.

Alanso (M.A) La cronologia de las obras de Av., **Miscellania Camillas** (1945)

Al Kindi **Cinq épitres,** Paris C.N.R.S – 1976.

Allard, D.J. Le rationalisme d'Av. d'après une étude sur la création,. **BO.E.D.** 1952.

Anawati (g) La destinée de l'homme dans la ph. d'Avic, **in «l'homme et son destin».**

Alphandéry (P) – **Etudes de philosophie musulmane,** Paris, Vrin, 74.

Alphandéry (P) – y-a-t-il eu un Averro ism populaire au XIIIe et XIC siècle? **Revue de l'histoire des religion,** 44, 1901.

Aristote – **Ethique de Nicomaque,** Paris, ed. garnier, Flammrion 1965.

Aristote – **De l'âme,** tr. Tricot, Paris Vrin 1977.

Aristote – De l'âme, tr. Barb, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

Aristote – **Metaphysiques,** te. Tricot, Paris, Vrin – 74.

Aristote – **Parva naturalia,** tr. Tricot, Paris, Vrin – 74.

Aristote – **Les Météorologiques,** Paris J. Vrin 76

Aristote – **Traité du ciel,** Paris J. Paris, Vrin Paris 49.

Aristote – **Traité du monde,** Paris . Vrin Paris 49.

Aristote **Physique** tr. H. Carkron, Paris, Les belles Lettres, 4e ed. 1966.

Aristote **Les parties des animaux,** tr. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1956.

Aristote **De la génération des animaux,** Paris, Belles Lettres, 1961

Aristote **De la génération et corruption,** tr. ch. Mugler, Paris, Belles Lettres, 1966.

Aristot **De la génération et de la corruption,** tr. Tricot, Paris, J. VRIN, 71.

Aristot **Organon,** (tr Tricot). Paris, J. Vrin, 79

Arkoun, M. **La pensée Arabe,** Paris, P.U.F, 1957.

Arkoun, M. Le profil de la conscience islamique, Rev. **Cultures,** 4, n° 1.

Arkoun (M.d) **L'Islam, Hier, Demain.** Paris, 1978

Arkoun (M.d) **Essais sur la pensée Islamique,** Paris, 1973.

Arlandez (R) Islam et humanisme in **st. Jean-Baptiste** Oct. Nov, 1966.

Arlandez (R) L'âme et le monde dans le système philo de Farabi **S.I** (1976)

Arlandez (R) La pensée religieuse d'Av. III: L'immoralité de l'âme dans le Tahafut **S.I,** IO (1959).

Arlandez (R) **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue,** Paris, J. Vrin 1956.

Averroes on Plato's Republic, tr. R. Lerner, Ithiaca and London, 1974.

Averrois **Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros,** ed. by Crawford, F. Stuart, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953. cf. tr. française des ch. 4 et 5 du livre III, pp. 379 – 454, par M.A. Griffaton, **in: Revue de la Faculté des Lettres Fes** 4 – 5, 1980 – 81 et 6, 1982.

Averrois **Epistola De Connexione Intellectus abstracti cum hominis,** in: Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere, commentarii, vol. X, Venecia, 1560.

Averrois **De anima beatitudine,** in ed. cit. vol. X.

Avicenne **La Métaphysique du Shifa',** tr. G.C. Anawati, Paris, Vrin, 78.

Avicenne **Le Livre de science,** tr. M. Achena et H. Masse, Paris, Les Belles - lettres, 1955.

Badareu (D) **L'individuel chez Aristote,** Paris, ed. Boivin.

Badaoui (A) Averroès face au texte qu'il commente, **in multiple Averroes.**

Bakos (jan) **Psychologie d'IBN SINA d'après son œuvre Ashifa,** II, tr. ed. de l'académie tchécoslovaque des sciences. Prague 1956.

Barbotin (E) Deux témoignages partistiques sur le dualisme Aristotélicien de l'âme et de l'int., **dans Autour d'Aristote.**

Barbotin (E) **Théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,** Paris, Louvain – Vrin 1954.

Barbotin (E) Autour de la noétique aristoticienne, l'interpretation du témoignage de Théophraste par Av. et St. Thomas d'Aquin. **in Melanges. A. Dies.**

Barbotin (E) La théorie Ar. de l'int. d'après Théophraste, **Actes du 11ème congrès inter. de philo.** Vol. 14.

Barbotin (E) La théo. Aristoticienne de l'intellect. d'après Theophaste, **in Actes du XIème Congrès Inter. de philo. XIV.** Bruxelles, 20 – 26 Aout 53.

Barreau **Aristote et l'analyse du savoir,** Paris, Seghers 1972.

Bastid (R) **Proclus et le crépuscule de la pensée grécque,** Paris, Vrin 1969.

Bazan (B.C) Authenticité de «De intellect» attribué à Alexandre d'Aphrodise **Rev. philo. Louvain** t. 71. 1973.

Bazan (B.C) La nöetique d'Avr, **Rev. philosophique Arg.** (Mendoza) 1972 n° 38.

Bayet (A) **Qu'est ce que le rationalisme,** Paris 1939.

Bernard (M) La notion du 'Ilm chez les premiers Mutaziltes, **Studia Islamica** 36 (1972).

Bernard (M) Le savoir entre le volonté et la spontaniété selon An Nazzam et Al Gâhiz – **S.I.** 3 (1974).

Berube (C) **La connaissance de l'individuel en Moyen-âge,** Paris P.U.F. 1964.

Blanché (E) **La science actuelle et le rationalisme,** Paris, Puf, 1967.

Bloch (E) **Avicena y la Izquierda Aristotélica,** Madrid, 1966.

Bouamrane (Ch) Revelation et raison en Islam d'Après les docteurs Mutazilites et quelques

savants postérieurs. **IIème recontre Islamo – Chrétienne** 79.

Breton (S) Idéologie et philo, **in Démystification et idéologie,** 1973.

Breton (S) L'unité de l'intellect: Reflexion sur le sens et la portée d'une controverse, **Revue Sciences philo-théo. Pr** 62 – 1978 n° 2.

Brunschvicg. L. **La raison et la religion,** Paris, P.U.F. 1939.

Brunschvicg. L. L'idée de la raison dans la philo française in, **Revue de Genève,** 1928.

Brunnes (F) Le conflit des tendances Platoniciennes et aristotéliciennes au moyen âge, **Rev. Theologieque et philo.** 1955 – (5).

Cantin (S) L'intelligence selon Averroès, **Laval théologique et philo.** vol 4 – 1948 no 2.

Cant n (S) A propos de l'évolution d'Aristote. en psychologie, **Laval – théol. et philo.,** V 4 n° – 1948.

Chain (O.E) **L'originalité créatrice de la philosophie musulmane,** Paris ed. A. Maisonneuve, 1972.

Chain (O.E) **Ontologie et théologie chez Avicenne.** Paris Maisonneuve, 1962.

Chaix Ruy (J) L'Averroèsd'Ernest Renan – **Aleo.** n° 8 (1949).

Cara de Vaux **Avicenne,** PAris, Alcan, 1900.

Cara de Vaux Notes et textes sur l'aveceennisme Latin aux confins des XII – XIII siècles, Paris, Vrin, 1934.

Cogniot (G) **Le materialisme Gréco – Romain,** Paris, ed. sociales, 64.

Corbin (H) **Avicenne et le récit visionnaire,** Paris, ed. Berg. 1979.

Charnay (J.P.) Le dernier Surgeon de l'Averroisme on Occident , Averres et l'averroisme de RENAN, **in mult. Avr.**

Davidson (H.A) AL FARABI and Avicenna on the active Intellect – **viator,** 6.S.A. 1972.

De corte (M) **La doctrine de l'intelligence chez Aristote** Paris, Vrin, 1934.

De Magalhaes (S) Vilhena (V) Hegel, Aristote et Anavagore Une source méconnue de la pensée Hegéilenne, **Pensée,** 1968 – n° 139.

Dumery (H) L'unité de la pensée Aristoticienne , **Revue philo. Grance. Elang.** 1970 (95).

Festugierl (A.J.) **Etude de Philo grèque,** Paris, Vrin 1957.

Festugiere (O.P) **La révélation d'Hermès trismégiste,** III, Les doctrines de l'âme suivi de Jambilique – traité de l'âme, Paris, ed. librairie le coffre, 1953.

Finnegan (J) Al-Farabi et le Peri Nous d'Alexandre d'Aphrodise. **Mélanges-Massignon** – Damas 1975.

Fraile (G) **Historia de la filosofia,** II, Madrid, 1956.

Galindo.... Antropologie et Cosmologie chez Avicenne., **Ibla** 22 (1959).

Gardet (1) **La pensée religieuse d'Avcicenne.** Paris, Vrin, 1951.

Gardet (1) **Etudes de philos et de mystique comparées,** Paris, Vrin, 72.

Gauthier (L) Scholastique Musulmanne et Scholastique Chrétienne, **Revue de l' histoire de la philo.,** 2, 1928.

Gauthier (L) **Ibn Rochd,** Paris, P.U.F – Paris 1979.

Gauthier (L) **Théories d'IBN ROCHD (Av) sur les rapports de la religion et la philosophie,** Paris, 1900.

Gilson (E) Les sources Gréco-Arabes de l'augustinisime avicennisant, **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,** IV – 1929.

Gilson (E) **L'être et l'essence,** Paris, Vrin, 1981.

Gilson (E) Avicenne en Occident au moyen âge, **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge,** tIV, 1930..

Gilson (E) **Les idées et les Lettres,** Paris, Vrin.

Goichon (A.M.) La théorie des formes chez AVICENNE, **actes du XII congrès inter. de philosophie,** Venizia 1963 – vol 9 ed. Italia 1960.

Goichon (A.M.) Selon Avicenne, l'âme humaine est-elle créatrice de son corps? **in «l'homme et son destin»**

Gouchon (A.M.) **Vocabulaires comparés d'Aristote et d'IBNSINA, Introduction à Avicenne, son épitre des définistions,** Paris, Desclée de Brouer, 1933.

Goichon (A.M.) **La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,** Paris, ed. De-

sciée de Brouer, 1937.

Goichon (A.M.) **Lexique de la langue philo d'IBN SINA,** Paris ed.. Desc. de BROUER, 1938.

Goichon (A.M.) **La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale** - Paris 1979.

Goichon (A.M.) L'unité de la pensée avicennienne, **Arch. inter. d'hist. des sciences** n° 2021 (1952).

Gosselin (R) Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne, **in Mélanges P. Mandaunet** Paris, Vrin 1930.

Gronger **La raison,** Paris, P.U.F. 1974.

Von Graumbaum (G.E) **L'identité culturelle de l'Islam,** Paris, Gallimard 1973.

Von Graumbaum (G.E) **L'Islam médiéval,** Paris, Payot, 1962.

Guerrero (R.R.) La conception del hombre en El FARABI, **Miscellanea de estudios arabes y hebraicos** t - 23 - 24 - 1974 - 75.

Guy, A **Ortega y Gasset critique d'Aristote,** Paris, P.U.F. 1963.

Hana (G.G) L'unité de l'intellect, nécessité immenent au système d'Averroes. **Vè congrès Inter. d'Arabisants et d'Islamisants,** actes - 1970.

Hamelin **La théorie de l'int. d'après Aristote et ses commentateurs** - Paris, Vrin, 1953.

Hamelin **Systèmx d'ARISTOTE,** Paris, 1920.

Hernandez (C) La libertad et la natura sociale del hombre segun Avicenna **In l'homme et son destin».**

Cruz-Hernanfez, M, El poema de AVICENA sobre el Alma - **Bol. Univ. Granada** - 23 (1951). Les limites del Aristotelisino de IBN RUSHD - **in Multiple AVEROES.**

Cruz-Hernansez, M. **La philosophie Arabe** - Madrid 1963 -.

Crus-Hernandez, S. **Historia de la filosofia,** Madrid 1957.

Ivry (A.L) AVERROES on Intellection and conjunction, **journal of the American oriental Society,** 1966 - 86.

Jabre, F. **notion de certitude selon GHAZALI,** Paris, 1954.

Jaddane (F) Les conditions Socio-culturelles de la philo Islamique, **S.I** – T. 38 – 1973.

Jaddane (F) **L'influence du STOICISME sur la pensée musulmane,** Beyrouth, Dar El Machreq, 1966.

Jolivet (J) **L'intellect selon** Kindi, LEIDEN BRILLE 1971.

Jolivet (J) L'intellect selon FARABI, **B.E.O.** T. **XXIX,** Année 1977.

Jules Laix ruy L'homme selon Avicenne, **in. l'homme et son destin.**

Kojeve (A) **Essai sur l'histoire raisonnée de la philo païenne,** Paris, Gallimard, 1968.

Koyre **Etudes. d'hist. de la pensée scientifique,** Paris, GALLIMARD, 1973.

Kukeswicz (Z) **De siger de Barbarant à Jacqune de Plaisance, Varsovie, 1968.**

Lefevre (ch) **Sur l'évolution d'Aristote en psychologie, Louvain, 1972.**

Lerner (M.P) **La notion de finalité chez Aristote Paris, P.U.F., 1969.**

Lalande (A) **La raison et les normes** – Paris.

Madkour **La place d'Al FARABI dans l'école philosophique musulmane** – Paris, A. Maisonneuve, 1974.

Maimonide (M) **Guide des égarés,** Paris, 1956.

Manbolfo L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote, **Revue philosophique de la Fr. et l'étranger,** 1953.

Mandonet (P) **Siger de Brabant l'avicinnisme latin du XIII siècle,** Genève, 1976.

Mansion (A) Conception aristotélicienne et concept. Averroïste de l'homme, **in Atti del 12 congresso internazionale di filosofia,** vénizia 1958, vol. 9, 1960.

Mansion (A) **Introduction à la physique Aristotelicienne** , Louvain (1945).

Mansion (A) L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, **Rev. Philo. Louvain** 1953 (51).

Martino (E) **Aristoteles, El Alma y la comparacion** Madrid, ed. Grdon, 1975.

Marzouki (I) **Le concept de Causalité chez Gazali,** Tunis, 1978.

Mclnerny (R) Le terme «âme» est-il **équivoque** ou univoque? **Rev. phil. Louvain,** 1942.

Mehren (A.F.M.) **Etudes sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle**

d'Avicenne et Gazzali, Louvain, 1888.

Mendizabel Allende, (R. de) **Avrerroes, un andaluz para Europa**, Madrid, 1971.

Mohana (J.)) Théorie des intelligibles seconds chez Avicenne., **Melto** n° 1, 1968 n° 2.

Mondolfo (R) L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Avicenne., **Rev. Philos. de la France et de l'étranger**, 1953 (78).

Monteil (V) **Clefs pour la pensée Arabe**, Paris, 1974.

Morales (J.A.M.) Averroas, y su proyeccion en el estructuralismo, **Arbor**, (1976) 94 n° 366.

Moraux (P) A propos du «nous therathen» chez Aristote, **in Autour d'Aristote, Louvain, 1955.**

Moraux (P) **Alexandre d'Aphrodite, exégète de la noétique d'Aristote**, Liège, Paris, Froz, 1948.

Moreau (J) **De la connaissance selon St. Thomas**, Paris, Beauchense, 1976.

Munk **Mélanges de philosophie Juive et Arabe**, Paris, Vrin, 1955.

Nader (A) **Le système philosophique de Mu'tazila**, Beyrouth, 1956.

Nogales (S.G.) El destino de l'homme à la luz de la noètica de Averroès., **in l'homme et son destin.**

Nogales (S.G.) Problemas métafisicas en Espana musulmana contemporania de Averroès· **Miscellanéa médievalia 2**, Bic Mitaphysic in Mittelatter, **Berlin** Water de Gruyrer et co., 1963.

Nogales (S.G.) La inmortalidad del alma à la luz de la noètica de Averroes. **Pensamiento**, 15 (1959).

Nogales (S.G.) Problèmes métaphysiques autour du Tahafut at-Tahafut d'Averroès **in actes du XIV cong. inter. philo**, III semp. 68 – Vienna.

Nogales (S.G.) Ultimas investigacionas Sober al-Tahafut de Averroès **in actes de IV cong. de estudios Arabes e islamicos**, leiden, Brill 1971.

Nogales (S.G.) Problèmes airededoz del compendio sobre el alma **d'Averroès, Al-Andaluz (1967).**

Nogales (S.G) En torno de la unidad del intellecto, **in Mult. Avr.**

Nuyens (F.) **L'évolution de la psychologie d'ARISTOTE**, Louvain, 1968.

Ortega y Gasset **la idea del principio en leibniz**, Madrid, 1967.

Picavet — L'Averroisme et les averroistes du XIIIème siècles. **Revue de l'histoire des religions** 1902.

Pines (S) — La consciene de soi chez Avicenne et chez Abulbarakat Albaghdadi, **Arch. hist. doctr. litt. M.A.** 29 – 1954.

Pines (S) — La philosophie dans l'économie du genre humain selon Avrroes, une reponse à AL FARABI. **In multiple Averroes.**

Plotin — **Enneandes**, Paris, Belles Lettres, 1964.

Quadri (G) — **La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale des origines à Avrerroes,** Paris, 1947.

Reina — On the soul-a philosophical exploration of the active intellect., **In. AVR. AR. and Aq. Thomiste** – 1972 (36).

Robin (R) — **La pensée hellénique** Paris P.U.F. 1067.

Robin (R) — **Aristote**, Paris, 1944 – B. 50 82.

Rodier — **Etudes de Philo Grecque,** Paris, VRIN. 3è ed. 1909.

Ross (W.D) — **ARISTOTE**, Paris Payot 1930.

Rougier — **La scholastique et le Thomisme,** Paris 1925.

Senko (W) — Les opinions de Th. WILTON sur la nature de l'âme face à la conception de l'âme d'Averroès **Riv. de fil. Neosc.** 56 (1964).

Steenberghen (W) **Introduction à l'étude de la ph. médievale,** Paris, ed. BEATRICE W.

Steenberghen (W) L'Averroisme Latin au XIIIème siècles, in Multiple. D'Avrroès.

Strycker (E. de) — La nation Aristotélicienne de séparation dans son application aux idées de PLATON, **dans Autour d'AR.**

Simone van Riet — AVERROES et le problème d'imagination prophètique – **in multiple Averroès.**

Thery (G) — **Autour du décrêt de 1210, Alexandre d'Aphrodise** – Aperçu sur l'influence de sa noétique, Paris, le saulchoir – Kain, 1926.

Thillet (L) — Sagesse grecque et philo musulmane, **les mardis – Dar Es Salem,** Damas, 1958.

Thomas d'Aquin — **De l'unité de l'intellect contre les disciples d'Averroès.**, tr. M. BANDEL,

in Opuscules de St. Th. D'AQ. T₁, Paris ed. Vivès, 7857.

Thomas D'Aquin **Sommes théologiques, la pensée humaine,** tr. WEBER (J), Paris, ed. Cerf 1963.

Touati (Ch) Les problèmes de la génération et le rôle de l'inteelect agent chez Averroes, **in. Multiple Averroes.**

Trouillard (J) **L'âme et l'un. selon proclos,** Paris, Belles Lettres, 1972.

Vajda (J.) **Introduction à la pensée juive du moyen âge,** Paris, Vrin, 47.

Vanier (J.A.) **Le bonheur, principe et fin de la morale Aristolelicienne,** Paris, 1965.

Verbeke (G.) **Le «De Anima» d'Aviceme, une conception spiritualiste de l'homme,** Louvain, Leiden, Brill, 1982.

Verbeke (G.) **Science de l'âme et perception sensible in liber de Anima** éd. critique de la traduction Latine Médiévale par S. VAN RIET, Louvain, Leiden, Brill- 1972.

Verbeke (G.) l'unité de l'intellect, St. Thomas Avrerroes, **Rev. Philo Louvain,** 58 (1960).

L'immortalité de l'âme dans le «De An» d'Avc. **Pensamiento.** 1969. (25).

Verbeke (G) Theméstices et le «De Unitate intellectus» de St. Thomas **in Themistius Comm. sur le traite de l'âme d'AR.,** Leiden, Brill 1973.

Verbeke (G.) La théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après théophraste, **Rev. philos. Louvain** 955 (53) 368 - 82.

Verbeke (G.) Comment Aristote Concoit-il l'immateriel? **Rev. Philo. de Louvain,** 1946.

Walzer (R) L'éveil de la philosophie Islamique. **Revue d'Etudes Is.** Extrait du T. 28 /1 et 2 - 1970 - Paris,

Weber (E.H) **L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270,** Paris, J. Brin. 1979.

Weber (E.H) **Dialogues et discussions entre St. BONAVENTURE et St. Thomas d'Aquin à Paris** (1952 - 1273) Paris, J. Vrin. 1979.

Weber (E.H) Les apports positifs de la noètique d'IBN ROCHD à celle de THOMAS D'AQIUN, **In multiple Averroès.**

- Classicisme et declin culturel dan l'hist. de l'Islam - Paris 1957.
- Multiple AVERROES - Actes de COLLOQUE INTERNATIONALe. organisé à l'occasion du 850è Anniv. de la naissance d'Averroès. Paris, ed. Les Belles, Lettres, 1978.
- ARISTOTE et Les problèmes de méthode, symposium Aristotelium tenu à Louvain du 24

Août au 1/9/60. Louvain, Pub. Universitaire de Louvain, Paris, ed. BEATRICE 1961.
- AUTOUR D'ARISTOTE, Louvain 1955.
- L'HOMME ET SON DESTIN, Louvain ed. BEATRICE NEUWELAERDS, 1960.
- L'ANCYCLOPEDIE ISLAMIQUE 4è edition.
- Mellanges Masignon

فهرس الأعلام

محتويات الكتاب

الباب الاول
أونطولوجية العقل

إشكالية العقل عند ابن رشد

« لا يمكن للإنسية ان تعادي العقلانية ، لأن هذه الأخيرة وإن سبق ان استعملت لتشويه الوجود البشري الحق ، فإنه مع ذلك ، لا يمكن نكران ان العقل هو الذي يؤسس العظمة البشرية في نهاية الأمر ، إذ بفضله يصير الجسم بأفعاله وانفعالاته وحيويته جسماً بشرياً . ولذلك لا يمكن الإنتصار من ابن رشد ان يحرم الإنسان كفرد من عقله الخاص به ، بعد ان تم التنويه بالعقل المادي كعقل للنوع البشري برمته . . . كيف استطاع ابن رشد اذن أن يبني الجسور بين الإنسان العام والإنسان الخاص ، بين العقل الإنساني والعقل الفردي ، دون التضحية بالبعد الجسمي للإنسان وبالمدى الأنطولوجي للعقل العام ؟ » .

* * *

« . . . ونستخلص من هذا ان العقل مستقل عن الحقيقة والحقيقة مستقلة عن العقل ، لأن اختلاط احدهما بالآخر يؤدي إلى تشويه المعرفة والوجود معاً ، ومن ثم السقوط في أحضان المثالية بنوعيها الذاتي والموضوعي ، وكلاهما بعيد عن الحس الواقعي لابن رشد . ولكن هذا الاستقلال المتبادل لا يعني أبداً انزواء كل منهما في داخله ، لأنه خارج عن الحقيقة لا وجود للعقل ، وبعيداً عن العقل لا وجود للحقيقة بالفعل . وهما معاً لا يمكن ان يكونا بغير الإنسان والعالم ، ما دامت الحقيقة توجد في الأشياء المادية ، والإنسان هو الذي يكشف عنها ويركبها » .

* * *

« . . . حقاً كان ابن رشد يفكر في عقل ما قبل الهزات العنيفة التي أصابت صميم المبادىء الثابتة التي كان يرتكز عليها ، والتي أدت إلى إعادة النظر في طبيعته وقيمته وانتمائه البشري والتاريخي ودوره المعرفي . . . ولذلك تبقى الإشكالية الرشدية في العقل أهمية تاريخية أساساً . إلا أنه يجب الإعتراف ان ابن رشد لم يكن يفكر في جو من السلم الفلسفي والإيديولوجي ، إذ لكل عصر هزاته وأزماته النظرية » . . .